



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Prymat Boga-Miłości w ujęciu św. Jana od Krzyża

**Author:** Paulina Hornik

**Citation style:** Hornik, Paulina. (2017). Prymat Boga-Miłości w ujęciu św. Jana od Krzyża. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

UNIWERSYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH  
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

**mgr lic. Paulina Hornik**

NR ALBUMU: 6510

**Prymat Boga-Miłości  
w ujęciu św. Jana od Krzyża**

PRACA DOKTORSKA

Ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik

Katowice 2017

Słowa kluczowe: Bóg, miłość, św. Jan od Krzyża, *todo*, *nada*, zjednoczenie z Bogiem

### **Oświadczenie autora pracy**

Świadoma/y odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego ani stopnia naukowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

.....  
Data

.....  
Podpis autora pracy

## SPIS TREŚCI

<b>Wykaz skrótów .....</b>	<b>6</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>7</b>
<b>Wstęp .....</b>	<b>13</b>
<b>ROZDZIAŁ 1</b>	
<b><i>Nada. Nic nad Boga</i> .....</b>	<b>29</b>
1.1. <i>Apetitos</i> – pseudomiłości .....	31
1.1.1. Natura <i>apetitos</i> .....	32
a) Zawężenie miłości .....	33
b) Choroby miłości .....	34
1.1.2. Rodzaje <i>apetitos</i> .....	36
1.1.3. Skutki pożądań .....	37
a) Postępująca degradacja .....	38
b) Reżim (niewola) pożądań .....	40
1.1.4. „Większa miłość” .....	41
a) Miłość wcielona i ukrzyżowana .....	42
b) Konieczność opanowania pożądań .....	43
1.1.5. Droga ku wolności miłowania – „ciasna brama” .....	44
1.1.6. Współczesne interpretacje sanjuanistycznego pojęcia <i>apetitos</i> .....	47
1.2. <i>Nada</i> – miłość jako wszystko .....	50
1.2.1. <i>Nada</i> .....	50
1.2.2. Bogactwo kontekstów .....	53
1.2.3. Trzy główne obszary znaczeniowe <i>nada</i> .....	54
1.2.4. <i>Nada</i> a cnoty teologalne .....	57
1.2.5. Dialektyka <i>todo/nada</i> .....	58
a) <i>Nada</i> a ubóstwo duchowe .....	59
b) <i>Nada</i> a miłość .....	60
c) <i>Nada</i> a działanie Boga i człowieka .....	63
d) Rozdział 4 i 13 <i>Drogi na Górę Karmel</i> .....	64
e) Współzależność <i>nada</i> i <i>todo</i> .....	66
1.2.6. Istota negacji sanjuanistycznej .....	68

1.3. Noc – miłość oczyszczająca.....	70
1.3.1. Noc jako proces .....	71
a) Noc jako proces uzdrowienia i oczyszczenia .....	73
a) Zmysły i duch .....	75
b) Noc zmysłów.....	76
c) Ku nocy ducha .....	79
1.3.2. <i>Misterium lunae</i> .....	79
1.3.3. Promień ciemności.....	81
1.3.4. Opuszczenie przez Boga i ludzi.....	84
1.3.5. Inne cierpienia nocy .....	85

## ROZDZIAŁ 2

<b>Todo. Bóg ponad wszystko .....</b>	<b>90</b>
2.1. Ojciec, Syn i Duch – Trójjedyna miłość .....	91
2.1.1. <i>Padre Eterno</i> – Wieczne Źródło Miłości .....	91
2.1.2. Jezus Chrystus – Wcielona Boża Miłość .....	96
2.1.3. Duch Święty – Żywy Płomień Miłości .....	101
2.2. <i>Todo</i> – Chrystus jako wszystko.....	107
2.2.1. Chrystus w życiu i myśli św. Jana od Krzyża .....	108
2.2.2. Preegzystencja Słowa, Syna Bożego .....	112
2.2.3. Chrystus w stworzeniu .....	116
2.2.4. Chrystus – Zbawca i Odkupiciel.....	118
2.2.5. Chrystus – ostateczne Słowo Ojca i uniwersalny Pośrednik.....	119
2.3. <i>Unión transformante</i> – zjednoczenie w miłości.....	121
2.3.1. Zjednoczenie z Bogiem.....	123
a) Rola cnót teologicznych.....	123
b) Bóg a stworzenie .....	124
c) Istota zjednoczenia.....	125
2.3.2. Zaręczyny duchowe .....	132
2.3.3. Rany miłości .....	141

## **ROZDZIAŁ 3**

<b><i>Dios como amor. Bóg jako miłość</i></b> .....	<b>152</b>
3.1. Prymat miłości.....	153
3.1.1. Struktura miłości.....	157
3.1.2. Dynamika miłości.....	159
3.2. Bóg jako źródło miłości .....	161
3.2.1. Piękno miłości .....	161
3.2.2. Chrystus – pełnia miłości .....	170
3.2.3. Stopnie miłości .....	174
3.3. Cechy miłości .....	179
3.3.1. Wylączność.....	183
3.3.2. Proegzystencja .....	184
3.3.3. Bezinteresowność .....	186
3.3.4. Równość .....	187
3.3.5. Pozostałe cechy.....	188
3.4. Poznanie Boga przez miłość .....	192
3.4.1. Ogień miłości.....	192
3.4.2. Miłość a wiara i nadzieja.....	197
3.4.3. Miłość oblubienicy.....	200
3.4.4. Pierwszy Kochający .....	205
<b>Zakończenie</b> .....	<b>209</b>

## Wykaz skrótów

Pisma św. Jana od Krzyża

- S      *Droga na Górę Karmel* (Subida del Monte Carmelo)  
N      *Noc ciemna* (Noche oscura)  
C      *Pieśń duchowa* (Cantico espiritual)  
Ll      *Żywy płomień miłości* (Llama de amor viva)  
D      *Słowa światła i miłości* (Dichos de luz y amor)  
P      *Poezje* (Poesias)  
Epist. *Listy* (Epistolario)  
Prol. *Prolog* (Prólogo)

Pozostałe

- Dz      Św. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 1995.  
Ż      Teresa od Jezusa, *Księga mojego życia*, oprac. T. Álvarez, tł. D. Wandzioch, Poznań 2007.  
ŻŻ      *Żółty zeszyt. Ostatnie rozmowy św. Teresy od Dzieciątka Jezus, zebrane przez Matkę Agnieszkę od Jezusa*, tł. E. Szwarcenberg Czerny, Warszawa 1988.

# Bibliografia

## Źródła

Jan od Krzyża, *Dzieła*, <http://www.pistis.pl/biblioteka/jan-od-krzyza.pdf> [z dn. 21.12. 2017].

San Juan de la Cruz, *Obras completas, edicio criticas, notas y apendices por Lucinio Ruano de la Iglesia*, Madrid 1982.

Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tł. B. Smyrak, Kraków 2010.

## Opracowania

Álvarez T., *Św. Jan od Krzyża Doktor Kościoła. Życie, osoba, dzieła. Materiały uzupełniające do wykładu monograficznego w Instytucie Duchowości „Carmelitanum”*, tł. A. Rachmajda, D. Wandzioch, Poznań 2007.

Astigarraga, J.L., *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, Roma 1990.

Balthasar H.U.von, *Modele teologiczne, cz. 2: Od Dantego do Peguy*, tł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.

Bengoechea I., *Święty Jan od Krzyża i kobiety*, tł. W. Ciak, Poznań 2005.

Błaszczyk W., *Rola pokuty w mistycznym zjednoczeniu z Bogiem według dzieł św. Jana od Krzyża*, w: *Mistyka drogą zjednoczenia z Bogiem*, red. S. Urbański, Warszawa 1999, s. 178-220.

Castro S., *Amor como apertura transcendental del hombre*, „Revista de Espiritualidad” 35 (1976), s. 431-463.

Castro S., *El rostro de Dios en San Juan de la Cruz*, „Revista de Espiritualidad” 58 (1999), s. 187-223.

Castro S., *Hacia Dios con san Juan de la Cruz*, Madrid 2013.



- Castro S., *Naśladowanie Chrystusa. Droga do zjednoczenia z Bogiem w nauczaniu św. Jana od Krzyża*, tł. B. Jakubowski, Kraków 2013.
- Cummins N., *Wprowadzenie do nauki św. Jana od Krzyża*, Kraków 2012.
- Diccionario de San Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2009.
- Diez M., *Pablo en Juan de la Cruz: sabiduría y ciencia de Dios*, Burgos 1990.
- Donaire F., *De luz y de sombra. A la luz del encuentro con Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Burgos 2103.
- Dubay T., *Ogień wewnętrzny. Św. Teresa z Ávila, św. Jan od Krzyża oraz Ewangelie o modlitwie*, tł. A. Bielecka, Kraków 2009.
- Filek O., *Wprowadzenie do Dzieł św. Jana od Krzyża*, w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 2010, s. 171-180.
- Firszt G., *Ideał mistycznego zjednoczenia z Bogiem*, w: *Mistyka w codzienności. XI Dni Duchowości, 8-9 maja 2008*, red. J. Gogola, Kraków 2009, s. 28-44.
- Foley M., *Wspinaczka na Górę Karmel. Przewodnik po „Drodze na Górę Karmel” św. Jana od Krzyża*, tł. P. Dulik, Kraków 2016.
- Gaitán J.D., *Negación y plenitud en san Juan de la Cruz*, Madrid 1995.
- Gogola J., *Mistycy i mistyka Karmelu*, Kraków 2007.
- Gogola W., *Wstęp do Drogi na Górę Karmel*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tł. B. Smyrak, Kraków 2010.
- Herráiz M., *Modlitwa, słowo mistrza. Przesłanie św. Jana od Krzyża*, tł. L. Wrona, Kraków 2013.
- Kim K.S., *La función del amor en la unión transformante y divinización del hombre según san Juan de la Cruz*, tesis doctoral, Burgos 2006.
- Kiwka M., *Hombre y amor en san Juan de la Cruz, Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1995.
- Kłupczyński A., *Piękno Boga u św. Jana od Krzyża*, „Zeszyty Karmelitańskie” 4 (2002), s. 65-69.
- Marcos J.A., *Un viaje a la libertad. San Juan de la Cruz*, Madrid 2012.
- Merton T., *Szukanie Boga*, tł. P. Parlej, Kraków 1983.
- Myszkowski R., *Klucz do lektury „Pieśni duchowej” św. Jana od Krzyża. Studium relacji oblubieńczej*, Kraków 2007.
- Ofilada M., *La experiencia de la certidumbre de la verdad*, „Monte Carmelo” 104 (1996), s. 203-236.
- Pacho E., *El proyecto de Fray Juan de la Cruz*, Burgos 2001.
- Praškiewicz S.T., *Święci w życiu Jana Pawła II. Św. Jan od Krzyża. Odkryć godność człowieka*, <http://www.radiomaryja.pl/bez-kategorii/swieci-w-zyciu-jana-pawla-iisw-jan-od-krzyza-odkryc-godnosc-czlowieka/> [z dn. 10.10.2017].
- Ruiz F.S., *Mistyk i nauczyciel*, cz. 1, Poznań 2008.

- Ruszała A., *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem. Afektywność na drodze do zjednoczenia z Bogiem według św. Jana od Krzyża*, Kraków 1999.
- Salvador F.R., *Św. Jan od Krzyża. Pisarz – pisma – nauka*, Kraków 1998.
- Skawroń J., *Nieskończone horyzonty miłości. Teologiczno-psychologiczne aspekty rozwoju człowieka na drodze ku Bogu według św. Jana od Krzyża*, Kraków 2003.
- Skawroń J., *Noc ducha i dezintegracja pozytywna*, Kraków 2007.
- Stein E., *Wiedza krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, tł. I.J. Adamska, Kraków 1994.
- Stinissen W., *Noc jest mi światłem*, tł. J. Iwaszkiewicz, Kraków 1997.
- Stinissen W., *Pokój serca. O modlitwie, zawierzeniu i wolności*, tł. J. Iwaszkiewicz, Kraków 2009.
- Stokłosa O.R., *Wzrastać w miłości Bożej. Zagadnienie rozwoju miłości Bożej w człowieku według św. Jana od Krzyża*, Kraków 2011.
- Szczerba D., *Praktyczny leksykon modlitwy*, Kraków 2008.
- Tyszkowski S., *Geniusz św. Jana od Krzyża*, Poznań 2009.
- Wider D., *Dynamizm miłości. Studium na temat dziesięciu stopni miłości w nauce św. Jana od Krzyża*, Kraków 2006.
- Wisniewski Z., *Ukryty Oblubieniec. Św. Jan od Krzyża nauka o Bogu*, Lublin 2003.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1990.
- Wojtyła K., *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża (Doctrina de fide apud S. Ioannem a Cruce)*, w: J. Machniak, *Święty Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2008, s. 43-240.
- Zalewski S., *Bóg a pełnia człowieka. Rozwój życia mistycznego chrześcijanina w dynamicznym procesie oczyszczeń według św. Jana od Krzyża*, Płock 2015.
- Zawada M., *Zagadnienie nadziei w doktrynie św. Jana od Krzyża*, Kraków 1999.

### **Literatura pomocnicza**

- Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* (2009).
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (2005).
- Burrows R., *Ocean duszy. Przewodnik po modlitwie mistycznej*, tł. S. Pelechata, Poznań 2009.
- Cierpieć i umrzeć z miłości, <https://gloria.tv/article/yauZ3QQ66UDx1xYTowwTujwvC/language/LWuifGHdzSMu3RbWvem4B68Dj> [z dn 27.09.2017]
- Dermine F., *Mistycy i wizjonerzy. Twarzą w twarz z niewidzialnym światem*, tł. A. Mrozek, Warszawa 2006.
- Dupré L., *Głębsze życie*, tł. M. Tarnowska, Kraków 1994.
- Eremita, *Wprowadzenie do modlitwy mistycznej*, tł. Z. Umer, Kraków 2011.

- Faricy R., *Dar kontemplacji i rozeznania*, tł. J. Kozak, Warszawa 1990.
- Frankl V.E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tł. A. Wolnicka, Warszawa 2017.
- Fulton J.S., *Celibat*, <http://www.abpsheen.pl/2012/10/celibat.html> [z dn. 1.04.2017].
- Gaucher G., *Nauczyciel i uczennica: wpływ św. Jana od Krzyża na życie i pisma św. Teresy od Dzieciątka Jezus*, tł. S. Tysko, Poznań 2006.
- Gądecki S., *Wytrwajcie w miłości Mojej. Homilia na Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa (Plac przed Katedrą Poznańską – 30.05.2013)*, <http://www.archpozn.pl/content/view/2823/107/> [z dn. 24.10.2017].
- Gąsior A., *Najbliższa jest Miłość. Miesiąc z Julianą z Norwich*, Niepokalanów 2011.
- Grün A., *Mistyka i eros*, tł. M. Ruta, Kraków 1998.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979).
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas uroczystości kanonizacyjnej Edyty Stein w Rzymie, 11 października 1998 roku*, <http://www.karmel.pl/hagiografia/stein/baza.php?id=30> [z dn. 8.01.2014].
- Jan Paweł II, List apostolski *Magister in fide* z okazji czterechsetlecia śmierci św. Jana od Krzyża (1990).
- Jan Paweł II, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Jan\\_Paweł\\_II](https://pl.wikipedia.org/wiki/Jan_Paweł_II) [z dn. 21.12.2007].
- Johnston W., *Mistycyzm Obłoku niewiedzy*, tł. A. Gicala, Poznań 2001.
- Juliana z Norwich, *Objawienia Bożej Miłości*, tł. A. Gomola, Poznań 2007.
- Keating T., *Zaproszenie do miłości*, tł. K. Pachocki, Poznań 2005.
- Knotz K., *Boski eros w ujęciu Benedykta XVI*, <http://laboratorium.wiez.pl/2017/04/16/boski-eros-w-ujeciu-benedykta-xvi/> [z dn. 24.10.2017].
- Komentarz. *Katolickie Stowarzyszenie Lekarzy Polskich*, [www.kslp.vti.pl/konferencje](http://www.kslp.vti.pl/konferencje) [z dn. 7.09.2017].
- Kowalska F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 1995.
- McGinn B., *Fundamenty mistyki (do V wieku). Obecność Boga, historia mistyki zachodniokrzyścijańskiej*, tł. T. Dekert, Kraków 2009.
- Ogórek P., *Mistrz Jan Eckhart a Święty Jan od Krzyża*, Warszawa 1999.
- Ogórek P., *Mistyka chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2002.
- Ogórek P., *Mistyka według T. Mertona*, Warszawa 1996.
- Pars pro toto*, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Pars\\_pro\\_toto](https://pl.wikipedia.org/wiki/Pars_pro_toto) [z dn. 4.04.2017].
- Philippe M., *O miłości*, tł. A. Kuryś, Kraków 1999.
- Piasecki P., *Zjednoczenie mistyczne: poszukiwania teologiczne Reginalda Garrigou-Lagrange'a*, Poznań 2002.
- Polisemia*, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Polisemia> [z dn. 19.09.2017].
- Rainer Maria Rilke, [https://pl.wikiquote.org/wiki/Rainer\\_Maria\\_Rilke](https://pl.wikiquote.org/wiki/Rainer_Maria_Rilke) [z dn. 24.10.2017].

- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tł. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J., *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, Warszawa 2009.
- Romanca, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Romanca> [z dn. 20.12.2017].
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965).
- Solimeo P.M., *Prawdziwe nabożeństwo – niewola miłości do Matki Bożej*, <http://www.pch24.pl/prawdziwe-nabozenstwo---niewola-milosci-do-matki-bozej,14336,i.html> [z dn. 7.09.2017].
- Strzelczyk G., *Fenomen mistyki*, w: *Mistyka chrześcijańska. Sympozjum w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym, Katowice, 14-15 XI 2014*, red. J. Wilk, Katowice 2015, s. 11-23.
- Sudbrack J., *Mistyka. Doświadczenie własnego ja, doświadczenie kosmiczne, doświadczenie Boga*, tł. B. Białecki, Kraków 1996.
- Szczerba D., *Praktyczny leksykon modlitwy*, <https://books.google.pl/books?id=nVciv5-5YB4C&pg=PA199&dq=symbolizm+nupcjalny&hl=pl&sa=X&ved=0ahUKEwjM86rJu7HWAhWmAJoKHT9DBAwQ6AEIJzAA#v=onepage&q=symbolizm%20nupcjalny&f=false> [z dn. 7.09.2017].
- Szymik J., *Piękno katolicyzmu: miłość*, <http://gosc.pl/doc/2337499.Piekno-katolicyzmu-milosc> [z dn. 7.09.2017].
- Szymik J., *Przyszłość i zadania teologii*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2 (2017), s. 128-140.
- Szymik J., *Służba prawdzie. Z okazji 90. urodzin „Gościa-Niedzielnego”*, <http://sdp.pl/s/9102,ks-jerzy-szymik-sluzba-prawdzie-z-okazji-90-urodzin-goscia-niedzielnego,1387872091> [z dn. 8.01.2014].
- Teister W., *Być jak Bóg 2.0, czyli co oznacza dla nas, że Bóg stał się człowiekiem?*, <http://gosc.pl/doc/3614253.byc-jak-bog-2-0-czyli-co-oznacza-dla-nas-ze-bog-stal-sie> [z dn. 21.10.2017].
- Teresa od Jezusa, *Księga mojego życia*, oprac. T. Álvarez, tł. D. Wandzioch, Poznań 2007.
- Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny*, tł. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2008.
- Teresa z Lisieux, *Żółty zeszyt. Ostatnie rozmowy św. Teresy od Dzieciątka Jezus, zebrane przez Matkę Agnieszkę od Jezusa*, tł. E. Szwarcenberg Czerny, Warszawa 1988.
- Teresa z Lisieux, *Żyć miłością*, <http://siostrymisyjne.pl/modlitwa/15-news/233-zyc-miloscia.html> [z dn. 28.09.2017].
- Tomasz à Kempis, *Naśladowanie Chrystusa*, tł. S. Kuczkowski, Kraków 2009.
- Transcendentalia, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Transcendentalia> [z dn. 16.10.2017].
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1998.
- Zalewski S., *Bóg a pełnia człowieka. Rozwój życia mistycznego chrześcijanina w dynamicznym procesie oczyszczeń według św. Jana od Krzyża*, Płock 2015.

Zawada M., *Doświadczenie mistyczne. Studium struktury fenomenu*, Kraków 2015.

Zawada M., *Droga do Boskiej kontemplacji*, Kraków 2002.

## Wstęp

„Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4,16). W tych słowach św. Jan Apostoł, umiłowany uczeń Pana, ukazał z wielką jasnością i precyzją samo sedno wiary chrześcijańskiej. Obydwie te rzeczywistości: Bóg oraz miłość stoją bowiem w centrum chrześcijaństwa – jego wiary, a co za tym idzie, także teologii<sup>1</sup>.

Przewodnikiem w niniejszej pracy będzie inny Jan – św. Jan od Krzyża, żyjący w XVI wieku hiszpański mistyk i doktor Kościoła, podobnie jak autor czwartej Ewangelii rozmiłowany w Bogu i pochwycony przez Niego. On także „poznał i uwierzył miłości, jaką Bóg ma ku nam” (por. 1 J 4,16). To właśnie w szczególny sposób predysponuje go do wypowiedzania się na temat Niepojętego, czyniąc zeń wiarygodnego świadka Prawdy.

Podejmowanie zagadnień związanych z Bogiem i z pozostającą w Jego bezpośrednim kontekście miłością jest w teologii zadaniem dosyć ambitnym. Niełatwo bowiem o rzeczy najważniejszych mówić prosto, a zarazem niebanalnie, nie popadając w pułapkę pustych frazesów. Wysiłkiem zarówno umysłu, jak i serca jest poszukiwanie właściwych słów, aby trafnie wyrazić największe chrześcijańskie misteria, nazywając rzeczy po imieniu, a jednocześnie nie umniejszając tajemnicy. Pozostaje to jednak zadaniem koniecznym, z którym każdy teolog, chcąc pozostać wierny swemu powołaniu, winien się zmierzyć.

---

<sup>1</sup> Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (2005), nr 1.

Związek miłości z Bogiem (a zatem z Prawdą) jest fundamentalny dla jej właściwego obrazu<sup>2</sup>. Tylko wówczas, gdy pod pojęciem miłości nie rozumie się jej przeróżnych deformacji, ale gdy ujmuje się ją jako to, co przyniósł na świat Chrystus, objawiając swoim życiem, męką, śmiercią i zmartwychwstaniem wewnętrzną tajemnicę relacji między Nim a Ojcem i Duchem – jedynie wtedy można mówić „miłość” i myśleć „Bóg”, a także odwrotnie.

Jan od Krzyża, pisząc o miłości, nie miał na myśli jakichś jej okrojonych wizji, ale chodzi mu zawsze o tę jedną jedyną Miłość, tyle że pod różnymi nazwami – *amor*, *dilectio*, *caridad*, *afecto*, *pasión*... To Bóg jest miarą dla miłości, a nie odwrotnie. Hiszpański święty przestrzega przed tym, aby nie przykładać do Boga swojej ludzkiej jedynie, ograniczonej miary miłości i jej rozumienia.

### **Koleje życia**

Św. Jan od Krzyża to kontemplatyk doświadczający w swym wnętrzu intensywności Bożego życia, mnich, reformator (wraz ze św. Teresą) Karmelu, kierownik duchowy, pisarz, poeta, syn hiszpańskiej ziemi XVI wieku. Całe krótkie (49-letnie) życie tego świętego przepełnione jest jego największą pasją – zażyła więź z Bogiem jest fundamentem, a zarazem tłem wszystkiego, co czyni. Może to właśnie sprawiło, że stał się jedną z najbardziej reprezentatywnych postaci kultury hiszpańskiej, chrześcijaństwa, jego pisma są źródłem inspiracji nawet dla innych tradycji religijnych. Dla lepszego zrozumienia doktryny tego karmelitańskiego mistyka warto przyjrzeć się nieco bliżej historii jego życia. Jan przychodzi na świat w Fontiveros, osadzie położonej niedaleko Ávila, w Hiszpanii, w 1542 roku. Jego ojciec, Gonzalo de Yopez, pochodził z rodziny szlacheckiej i był zamożnym kupcem jedwabiu. Matka, Catalina Álvarez, była ubogą tkaczką. Ich małżeństwo tak oburzyło członków rodziny Gonzala, że postanowili go wydziedziczyć. Związek rodziców Jana był świadectwem miłości, która ponad materialne bogactwo przedkłada wartości duchowe.

---

<sup>2</sup> Przypomina o tym także swoim słowem i życiem patronka Europy, filozof i karmelitanka, św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein): „Nie uznawajcie za prawdę niczego, co jest wyzute z miłości. I nie uznawajcie za miłość niczego, co jest wyzute z prawdy! Jedno bez drugiego staje się niszczyielskim kłamstwem” – por. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas uroczystości kanonizacyjnej Edyty Stein w Rzymie, 11 października 1998 roku*, nr 6, <http://www.karmel.pl/hagiografia/stein/baza.php?id=30> [z dn. 8.01.2014].

W Fontiveros przychodzą na świat także dwaj bracia Jana – Franciszek (w 1530 r.) oraz Ludwik (nieznany jest rok jego urodzenia). Trwająca dwa lata choroba ojca pochłania wszystkie skromne zasoby finansowe, a jego śmierć (wkrótce po urodzeniu się Jana) wtrąca rodzinę w skrajne ubóstwo. Niebawem, gdy Jan ma około 4 lat, umiera także jego brat – Ludwik. Catalina, obawiając się, aby podobny los nie spotkał młodszego z dwóch pozostałych przy życiu synów, umieszcza Jana (wówczas dziewięcioletniego) w Colegio de la Doctrina w Medina del Campo. Jest to pewnego rodzaju zakład dla biednych dzieci urządzony na sposób internatu. Wychowawcy uczą dzieci różnych zawodów. Młody Jan poznaje arkana stolarki, krawiectwa, rzeźby, malarstwa. Z sierocińca w wieku 17 lat Jan przechodzi do szpitala w Medina del Campo, gdzie pracuje jako pielęgniarz. To zajęcie wiązało się ze zbieraniem jałmużny na potrzeby chorych i było także bliskim obcowaniem z ich cierpieniem, z którym nierzadko szła w parze nędza moralna.

W tym czasie młody Jan zyskuje pozwolenie uczęszczania do mieszczącego się w sąsiedztwie kolegium jezuitów, lecz czas na naukę znajduje jedynie późnymi wieczorami. Wszystkie te niedostatki nie zatruwają jego życia goryczą; co więcej, gdy oferowano mu łatwiejszą karierę kapelana w tymże szpitalu, nie skorzystał z tej okazji, lecz wybrał wstąpienie do klasztoru karmelitów mieszczącego się parę ulic dalej. Tam przyjmuje imię Jan od św. Macieja. Po odbyciu dalszych studiów filozoficznych i teologicznych na uniwersytecie w Salamance przyjmuje święcenia kapłańskie, mając lat 25. Jednak ten młody kapłan, żyjący w zakonie o złagodzonej regule, pragnie w sposób bardziej radykalny służyć Bogu. Zamierza przejść do kartuzów.

Nie dochodzi do tego za sprawą opatrnościowego spotkania ze św. Teresą z Ávila, która zjednała go dla rozpoczętego przez siebie w 1562 roku dzieła reformy zakonu. 28 XI 1568 roku Jan składa w Duruelo wraz z dwoma towarzyszami ślubowanie zachowania w całej ścisłości pierwotnej reguły karmelitańskiej. Przyjmuje teraz predykat „od Krzyża”. Zaczyna pełnić obowiązki mistrza nowicjatu w Pastranie, rektora pierwszego w reformowanym zakonie kolegium w Álkali (1571 r.) oraz spowiednika przy klasztorze karmelitanek w Ávila (lata 1572–1577).

Wskutek konfliktu natury prawnej między dwiema władzami (karmelitów trzewickowych i karmelitów reformowanych – bosych) w nocy z 3 na 4 XII 1577 roku zostaje jako buntownik, a w rzeczywistości jako ofiara zawiązanego prawodawstwa,



porwany i wtrącony do więzienia w Toledo. Tam starano się uczynić wszystko, aby zmusić go do wyrzeczenia się dzieła reformy. Przebywa w więzieniu dziewięć miesięcy. Nieludzkie traktowanie staje się przyczyną jego dotkliwych cierpień fizycznych i duchowych. Jest to też czas, w którym przeżywa swoją noc ciemną, doznając przy tym najwyższych łask mistycznych w zjednoczeniu z Ukrzyżowanym. Zewnętrzne okoliczności stanowią obraz tego, co przeżywa w duszy<sup>3</sup>. Właśnie ten bolesny okres zapoczątkowuje duchowe promieniowanie jego osoby na najbliższe otoczenie, adresatów jego pism i rodzącą się reformowaną gałąź Karmelu<sup>4</sup>.

Po ucieczce z więzienia (15 VIII 1578 r.) Jan od Krzyża piastuje kilkakrotnie ważne urzędy w zakonie. Gorliwa praca duszpasterska, a zwłaszcza surowe życie powodują, że szybko się spala. Powstanie nowych prądów w dopiero co zreformowanym zakonie doprowadza do tego, że zaczynają szerzyć się oszczerstwa na jego temat, w którymś momencie mówi się nawet o usunięciu go z zakonu. Po kapitule

<sup>3</sup> Bardziej szczegółowy opis tego, jak wyglądał ten etap życia Jana od Krzyża, przedstawia Edyta Stein: jego cela „nie posiadała ani okna, ani otworu dla wypuszczenia powietrza, oprócz szpary w górze, przy ścianie (...). Na początku każdego wieczoru, później trzy razy w tygodniu, a w końcu tylko czasem w piątek, prowadzono Jana do refektarza, gdzie siedząc na ziemi, spożywał swój posiłek: chleb i wodę. W refektarzu otrzymywał dyscyplinę. Podczas gdy leżał obnażony do pasa, z pochyloną głową, wszyscy przechodzili i uderzali go różgą. Nazywano go «hipokrytą», ponieważ znosił to «cierpliwie i z miłością». Gdy żądano, by odstąpił od Reformy i jako przynętę ofiarowano mu godność przeorską, okazywał się «niewzruszony jak skała», co najwyżej otwierał swe milczące usta i zapewniał, że się nie cofnie, choćby to miał «przyłacić życiem».

Młodzi nowicjusze, świadkowie obelg i znęcania, płakali ze współczucia i mówili, zbudowani jego milczącą cierpliwością: «to jest święty». Skrwawioną tunikę musiał na powrót wkładać i nosić w czasie 9 miesięcy więzienia. (...) Dostarczane mu posiłki powodowały takie dolegliwości, że zdawało się, iż chcą go otruć. Przy każdym kęsie czynił więc akt miłości, aby pokonać tę pokusę oszczerstwa (...). Jak musiał cierpieć w tych 9 miesiącach, pozbawiony przez cały czas Najświętszej Ofiary! Nawet w Boże Ciało, kiedy długie godziny zwykł spędzać przed Najświętszym Sakramentem, pozostał bez Mszy św. i Komunii. Lecz nie to było dla niego najgłębszym cierpieniem (...). Jego ducha nie zamykało więzienie (...). Żadna ludzka siła nie mogła go oddzielić od Boga – ale sam Bóg mógł się od niego oddalić. Najciemniejszą z nocy przeżył Święty tutaj, w więzieniu” – E. Stein, *Wiedza krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, tł. I.J. Adamska, Kraków 1994, s. 39-40.

<sup>4</sup> Brat Jan ucieka z tolekańskiego karceru w wieku 36 lat z garścią poetyckich wersetów, przelotnie zjawia się u karmelitanek w Toledo, nieco później i na dłuższy czas zatrzymuje się w Karmelu w Beas. Owe dziewięć miesięcy uwięzienia były przyczyną wytworzenia się wokół Jana od Krzyża pewnej aury świętości i autorytetu, które szybko zyskały swoje gruntowe podstawy i wiarygodność w przykładzie wybitnego i pobożnego życia, któremu skrzydeł dodawały pełne żarliwości, tętniące duchowym życiem wersetami poematów Karmelity. Miały one niezwykłą moc rozpalania serc tych, którzy ich słuchali. Z więzienia przychodziły poezja, wolność i miłość – por. T. Álvarez, *Św. Jan od Krzyża Doktor Kościoła: życie, osoba, dzieła: materiały uzupełniające do wykładu monograficznego w Instytucie Duchowości „Carmelitanum”*, tł. A. Rachmajda, D. Wandzioch, Poznań 2007, s. 50.

w 1591 roku sam inicjator odnowy zostaje w niełasce odesłany do Peñueli, a gdy zachorował, przeniesiony do Ubedy, gdzie umiera 14 XII 1591 roku<sup>5</sup>.

### **Symbolika w pismach św. Jana od Krzyża**

Specyfika wyrażania się św. Jana od Krzyża nakłada na czytelnika pewne wymagania. Potrzebna jest wrażliwość na poezję i ukrytą w niej symbolikę, a także zdolność refleksji, syntetyzowania poszczególnych wątków i uchwycenia całościowej struktury spuścizny hiszpańskiego karmelity. Pomocna będzie także umiejętność elastycznego przechodzenia od rozumu do wyobraźni i odwrotnie. Wówczas czytelnik będzie miał szansę wnikięcia w dzieła św. Jana i dotknięcia dzięki nim Tajemnicy, która jest w nich opisywana<sup>6</sup>.

W poematach św. Jana od Krzyża krytyka literacka wyodrębnia pewne charakterystyczne słowa, którymi posługuje się karmelitański poeta, opisując proces duchowej wędrówki człowieka ku Bogu, a także chcąc wyrazić własne doświadczenie spotkania Niepojętego. Są to przykładowo pojęcia takie, jak: noc, płomień, oblubieniec i oblubienica, źródło, jaskinia, rana, powietrze, woda. Ich analiza pozwala dostrzec, iż te terminy w dyskursie poetyckim św. Jana zyskują swoje specyficzne, niepowtarzalne znaczenie<sup>7</sup>.

Poszczególne symbole w pismach hiszpańskiego karmelity korespondują z różnymi fazami mistycznej drogi człowieka. I tak np. relacje, jakie ustala termin *noc* za pośrednictwem przymiotników (ciemna, jasna, spokojna) w obszarach semantycznych odnoszących się do czasu astronomicznego (nocy rozumianej jako czas braku światła dziennego) rozwijają się w poematach świętego, przybierając znaczenie etapów bolesnego oczyszczenia czy też wewnętrznego spokoju, jakie składają się na duchową wędrówkę ku zjednoczeniu z Bogiem. Zawsze pojęcia te zachowują zgodność z symbolem podstawowym w ten sposób, iż noc ciemna odnosi się do czasu cierpienia duszy, a z kolei noc spokojna, szczęśliwa, jasna jest rozumiana jako stan radości,

---

<sup>5</sup> Zarys biografii Jana od Krzyża został przedstawiony w oparciu o następujące publikacje: O. Filek, *Wprowadzenie do Dzieł św. Jana od Krzyża*, w: *św. Jan od Krzyża, Dzieła*, tł. B. Smyrak, Kraków 2010, s. 34-35; N. Cummins, *Wprowadzenie do nauki św. Jana od Krzyża*, Kraków 2012, s. 7-11.

<sup>6</sup> Por. F.R. Salvador, *Mistyk i nauczyciel. Św. Jan od Krzyża*, cz. I, Poznań 2008, s. 53.

<sup>7</sup> Por. M. del Carmen Bobes Naves, *Simbologia sanjuanista*, w: *Diccionario de san Juan de la Cruz*, red. E. Pacho, Burgos 2009, s. 1073-1082.

w którym dusza kontempluje przemianę, jaka dokonała się w niej za sprawą wcześniejszego procesu duchowego ogołocenia.

To oznacza, że odniesienia, jakie ustanawia w dyskursie termin zaproponowany jako symbol, podążają w dwóch kierunkach – wzorcowym (podstawowym) oraz symbolicznym, chociaż nie zawsze (tj. nie we wszystkich dziełach św. Jana) odbywa się to w taki sam sposób. Generalna tonacja poszczególnych poematów skomponowana jest przy użyciu bądź to jednego symbolu wiodącego, bądź też sekwencji pomniejszych symboli powiązanych między sobą. *Żywy płomień miłości* i *Noc ciemna* są poematami, których struktura zbudowana jest wokół jednego symbolu generalnego. Natomiast *Pieśń duchowa* jest zorganizowana w oparciu o symbol główny (miłość oblubieńczą), który rozszczepia się na liczne symbole partykularne, odpowiednio do różnych momentów historii miłości między Bogiem a duszą.

Hiszpański poeta ma zwyczaj przełamywać równowagę pomiędzy dwoma światami reprezentowanymi przez symboliczne pojęcie. Często przewagę zyskuje ów drugi, metawymiar danego terminu, który przekracza logikę jego znaczenia dosłownego w taki sposób, że jeśli czytelnik spotka się tylko z tym ostatnim, literalnym znaczeniem, odbierając tekst jedynie za pomocą codziennego doświadczenia zmysłowego, wówczas natrafi na pojęcia, zwroty czy nawet całe frazy pozbawione sensu, absurdalne, pełne sprzeczności – o ile nie przetransponuje się ich na poziom symboliczny, gdzie zyskują zdumiewające bogactwo nowego sensu. Dotyczy to wyrażen takich, jak: „śmierć, która daje życie”, „wiedzieć, nie wiedząc”, „promień ciemności” etc. Liczne są takie środki stylistyczne, jak antynomia, oksymoron, paradoks, wyrażenia antytetyczne<sup>8</sup>.

Symbole, którymi posługuje się św. Jana od Krzyża, posiadają podwójny walor: 1) związane ze światem odniesień do podstawowego, zwyczajnego znaczenia danego pojęcia (odczytanego w kontekście dosłownym); 2) odsyłający do świata wyobraźni hiszpańskiego mistyka, do symboliczno-teologicznych przestrzeni, które one same kreują.

Pojęcia symboliczne pojawiają się we wszystkich poematach doktora Kościoła, aczkolwiek ze zróżnicowaną intensywnością. Występują w połączeniu z innymi środkami stylistycznymi, takimi jak metafory, metonimie, alegorie, antynomie.

---

<sup>8</sup> Por. tamże.

Przekształcają niejako całą lirykę sanjuanistyczną w jeden mistyczny wszechświat. W tym uniwersum relacje między znaczeniem pojęć a przestrzenią i czasem narracji, w której owe pojęcia są osadzone, interpretowane są zgodnie z wiodącymi wątkami tematycznymi danego poematu.

Symbolika w dziełach kastylijskiego pisarza posiada charakter w pierwszym rzędzie duchowy, w dalszej kolejności także literacki (drugi wymiar służy pierwszemu – św. Jan uczynił bowiem poezję narzędziem swojego apostołstwa). Poszczególne symbole zawierają w sobie elementy różnego pochodzenia (jedne są zaczerpnięte z przyrody, inne z biografii autora, jeszcze inne z tradycji biblijnej i ojców Kościoła), które w momencie odniesienia ich do rzeczywistości duchowej (teologicznej) odgrywają rolę pedagogiczną i hermeneutyczną<sup>9</sup>.

### **Podstawowe akcenty myśli teologicznej**

Doktryna sanjuanistyczna opiera się na mocnych filarach biblijno-dogmatycznych i jest spleciona z trzech wyraźnych wątków obecnych w całym dziele pisarskim i myślowym św. Jana: żywe i głębokie doświadczenie niezmiernych misterii Jezusa Chrystusa, medytacja i asymilacja danych Objawienia na temat tajemnic życia Pana, wreszcie refleksja teologiczno-duchowa o wyraźnym ukierunkowaniu praktycznym i mistagogicznym.

---

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 1073. Już od początku, w naturalny sposób Juan de Yepez mógł być obdarowany zdolnościami poetyckimi, jednak jest rzeczą niewątpliwą, iż jego twórczość pozostaje bezpośrednio związana z chwilami intensywnego i porywającego doświadczenia mistycznego, które głęboko angażuje całą jego osobę aż po najgłębszy rdzeń duszy. Już w czasie, gdy powstawały pierwsze wersety, które do nas dotarły, ten osobisty aspekt stanowił niezwykle czyste źródło i silne strumień, którego zrodziły się jego wiersze. To właśnie doświadczenie leżące u podstaw twórczości Doktora Mistycznego stanowi czynnik, który wyzwala, przenika i otacza całą jego poezję. Twórczość liryczna św. Jana od Krzyża powstała „z potrzeby swoistego *drenażu* duchowego dokonującego się poprzez szczelinę słowa (...). Podobnie jak siły vitalne obumierającego ziarna przebijają skorupę ziemi, tak doświadczenie rodzi słowo. Powstaje słowo *symbol*, czy też snuje się cały łańcuch sugestywnych, wieloznacznych symboli, których zadaniem jest zbliżyć dwie ekstremalne rzeczywistości, tak silnie odczuwane przez mistyka: niewysłowność tego, co przeżywa, oraz potrzeba uzewnętrznienia tego, czego doświadcza, co nie oznacza, że jest on w stanie odkryć je całkowicie i do końca. I nie chodzi tu już jedynie, ani przede wszystkim o *zabawianie* siebie czy innych, czy o swoisty *drenaż* duchowy dla ostudzenia, choć trochę, wielkiego wewnętrznego żaru, lecz o *wychowanie* i ukierunkowanie odbiorców ku realizacji ich powołania. Wszystko jest na to zorientowane i temu podporządkowane (...). Swoje słowa Jan od Krzyża stara się wypowiedzieć z jak największą wiernością zarówno wobec rzeczywistości – tak odległej w swej nieogarnioności, jak bliskiej w jej miłosnym doznaniu – jak również wobec odbiorców, którym «winny» jest tę wierność” – T. Álvarez, *Św. Jan od Krzyża Doktor Kościoła...*, s. 51-53.

Szczególnie głębokim, intensywnym i subtelnym zarazem wymiarem doktryny św. Jana od Krzyża jest chrystologia. Najdroższym dla samego Jana. Fakt, iż hiszpański pisarz nie obejmuje wszystkich ważnych kwestii i aspektów doktrynalnych w swej chrystologii, nie wyklucza wcale tego bogactwa i głębi.

Męka, krzyż i dobrowolna śmierć stanowią punkt kulminacyjny dzieła odkupienia dokonanego przez Chrystusa. Tak bardzo zajmują one myśl i kontemplacyjną medytację św. Jana, że prawie nie nawiązuje on do innych czynów i dzieł ziemskiego Jezusa. Dla św. Jana krzyż ma wartość jako posłuszeństwo osoby, całej jej wewnętrznej istoty – woli, miłości i życia. Nie eksponuje na pierwszym planie bólu, krwi i cierpienia. Najważniejsza jest dla niego miłość.

Jeszcze wcześniej niż w piśmiennictwo św. Jana Chrystus wkroczył w jego życie. Interesujące są niektóre anegdoty, które ukazują w konkretny sposób żywą wiarę karmelitańskiego doktora Kościoła. Tę możemy poznać lepiej z biografii wewnętrznej (duchowej) św. Jana, odbijającej się w jego dziełach, aniżeli z biografii zewnętrznej (wyznaczonej przez daty i fakty historyczne). Jego życie duchowe jest intymnym, przyjacielskim dialogiem z Chrystusem i Panem.

Pozostały nam jedynie okruchy świadectw tej pięknej więzi z zewnętrznymi relacjami osób, z którymi żył i spotykał się święty. Jan tak opowiadał swemu bratu Franciszkowi o wyjątkowym dialogu i widzeniu Chrystusa, jakiego doświadczył w Segovii: Pan powiedział mi: „Bracie Janie, prosz mnie, o co tylko zechcesz, abym ci wyświadczył w zamian za tak wierną i pełną miłości służbę dla Mnie”. Odpowiedziałem Mu: „Panie, to, co chcę, abyś mi dał, to doświadczenie, abym dla Ciebie cierpiał, był niedoceniany i wzgardzony przez innych”. Bardziej niż samą prośbę św. Jana należy podkreślić w tej scenie głębię i zażyłość dialogu z Mistrzem, czego treść prośby jest znakiem.

Historia życia św. Jana stanowi przedłużenie tego dialogu. Ta opowieść może przybrać rangę podstawowej kategorii, pewnego pryncypium duchowego św. Jana. Chrystus jest jego Umiłowanym i jego życiową osią, na której wszystko inne jest osadzone.

Wszystkie świadectwa dotyczące życia św. Jana są zgodne, iż tajemnice Wcielenia, krzyża i Eucharystii były św. Janowi najbliższe i najczęściej przez niego medytowane. Świadkowie mówią o tym, iż mistyk wiele czasu spędzał, modląc się

przed Dzieciątkiem w stajence lub przed krzyżem. Lektura jego dzieł odsłania skoncentrowanie na paulińskiej wizji życia w Chrystusie jako Tym, który jest najgłębszą Inspiracją chrześcijanina i najbliższym Obecnym<sup>10</sup>.

Żadne zewnętrzne świadectwo nie odda wagi i fundamentalnego znaczenia tajemnicy Chrystusa – Umiłowanego duszy – w życiu św. Jana. Żadne nie będzie tak jasne i przekonujące jak jego poematy i ich objaśnienia. Wszystkie rodzą się ze zranienia i cierpienia spowodowanego tęsknotą za pełniejszym posiadaniem Boga<sup>11</sup>. Widoczne staje się więc, jak bardzo w przypadku doktora nocy ciemnej splatają się ze sobą życie i doktryna, czyn i słowo. Sformułowanie tematu niniejszej pracy (konkretnie zwrot „w ujęciu św. Jana od Krzyża”) pozwala czy wręcz wymaga opracowania zagadnienia nie tylko w oparciu o jego dorobek literacki, ale także w odniesieniu do jego życia.

### **Problematyka i metoda**

Temat pracy wyznacza szeroki horyzont pytań, których kontury składają się na całość problematyki niniejszej dysertacji. Praca doktorska będzie przede wszystkim starała się naświetlić więź, jaka istnieje między Bogiem a miłością, między prymatem Boga a prymatem miłości w ludzkim życiu i sercu. Dla uzasadnienia tej tezy punkt odniesienia będą stanowić pisma kastylijskiego mistyka. Chodzi zatem o odpowiedź na podstawowe dla tematu pracy pytanie, czy wybór Boga jest jednocześnie wyborem miłości? A także odwrotnie – czy prawdziwy wybór miłości jest jednocześnie wyborem Boga? A jeśli tak, to co sprawia tę zgodność, na czym zasadza się wspólna tożsamość tych wyborów? Innymi słowy: jak głęboko sięga związek Boga i miłości (w Bogu samym, w praktyce przestrzeni chrześcijańskiego życia)? Czy te dwie rzeczywistości: Bóg i miłość mogą być pojmowane, przeżywane niezależnie od siebie?

To pytania fundamentalne. Stanowią one niejako podwaliny gmachu niniejszego doktoratu, na których to pytaniach wznoszą się i z których źródłowo wypływają kolejne pytania pomniejsze, jednak równie istotne dla całości konstrukcji. Zadaniem pracy jest zatem także przedstawienie kolejnych etapów procesu, w którym człowiek zyskuje taką

---

<sup>10</sup> Por. G. Castro, *Jesucristo*, w: *Diccionario...*, s. 621-632.

<sup>11</sup> Por. tamże.

wewnętrzną dojrzałość duchową, że Bóg staje się dla niego wszystkim tak, iż On sam wystarcza. Zwłaszcza chodzi tu o ukazanie priorytetowej roli miłości, funkcji, jaką spełnia ona podczas tej drogi duchowej człowieka ku zjednoczeniu z Bogiem.

Bogata topografia życia św. Jana, a nade wszystko pism będących tego życia reminiscencją, obejmuje zarówno doliny ciemnych nocy, jak i wzniosłe szczyty żywego płomienia miłości. Za kompas pomagający penetrować tę krainę i wyznaczający właściwy kierunek rozważań posłużą także inne pytania, np.: Jakie przeszkody musi pokonać ludzka dusza, zanim Bóg zakręci w niej w pełni? Jakie owoce przynosi ze sobą prymat Boga w życiu duchowym człowieka? Jaki obraz Boga/miłości wyłania się z pism i z doświadczenia mistyka z Fontiveros? Jaki jest jej kształt, jakie są jej cechy?

Jak pisał papież Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*, w obliczu „wykolejeń i ogołocenia z sensu, na które bywała i nadal bywa wystawiana miłość”, istnieje „ryzyko opacznego jej pojmowania, odłączania od działań etycznych i w każdym wypadku uniemożliwienia jej prawidłowej oceny” (nr 2).

Miłość bywa dziś często odrywana od prawdy i rozumiana jako pusta czułościowość, sentymentalizm (a więc coś, co z Bogiem-Miłością nie ma nic wspólnego albo ma niewiele)<sup>12</sup>. Przy takim postrzeganiu miłości istnieje pewien lęk przed mówieniem o tym, co Benedykt XVI określa mianem „namiętnej miłości Boga do swojego ludu”<sup>13</sup>.

Z drugiej strony wielu ludzi, detronizując Boga z należnego Mu miejsca w ludzkim sercu, podstawia w Jego miejsce różne substytuty prawdziwej miłości, co zawsze jest dla człowieka destrukcyjne (im bardziej to, co chciałoby pretendować do rangi Absolutu, będzie zakamuflowane pod płaszczem jakiejś szczytnej cnoty czy idei,

---

<sup>12</sup> Por. Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* (2009), nr 3: „Tylko w prawdzie miłość nabiera blasku i może być przeżywana autentycznie. Prawda jest światłem nadającym miłości sens i wartość. Jest to światło zarówno rozumu, jak i wiary, dzięki któremu umysł dociera do przyrodzonej i nadprzyrodzonej prawdy miłości: odkrywa jej sens oddania się, otwarcia i komunii. Bez prawdy miłość staje się sentymentalizmem. Miłość staje się pustym słowem, które można dowolnie pojmować. Na tym polega nieuchronne ryzyko, na jakie wystawiona jest miłość w kulturze bez prawdy. Pada ona łupem emocji oraz przejściowych opinii jednostek, staje się słowem nadużywanym i wypaczonym i nabiera przeciwnego znaczenia”.

Mówi o tym także ks. prof. Jerzy Szymik, komentując tekst papieskiej encykliki: „Chrześcijańska miłość bez prawdy stanie się jedynie magazynem dobrych intencji i uczuć, pożytecznych, ale marginalnych, nieprzekraczających tego, co jedynie sentymentalne i emocjonalne” – J. Szymik, *Służba prawdzie. Z okazji 90. urodzin „Gościa-Niedzielnego”*, <http://sdp.pl/s/9102,ks-jerzy-szymik-sluzba-prawdzie-z-okazji-90-urodzin-goscia-niedzielnego,1387872091> [z dn. 8.01.2014].

<sup>13</sup> Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 10.

tym niebezpieczniejsze będzie dla człowieka, ponieważ pozbawia Boga należnego Mu miejsca w ludzkim sercu pod pozorem wyboru innego, rzekomo większego dobra, gdy tymczasem bez Niego nic nie jest dobre<sup>14</sup>).

Gruntowne studia tekstów źródłowych oraz ich opracowań zarówno polsko-, jak i obcojęzycznych (zwłaszcza hiszpańskojęzycznych) miałyby za zadanie przełamać owe błędne, zarysowane wyżej dwa sposoby pojmowania Boga i miłości oraz relacji, jaka istnieje między nimi, a w ich miejsce przedstawić obraz Boga i miłości wyłaniający się z pism doktora Karmelu.

Na podstawie tych fragmentów jego pism, w których temat Boga spotyka się z problematyką miłości, praca będzie starała się wykazać: 1) iż jest to Bóg, który panuje w sercu człowieka nie inaczej jak poprzez miłość (innymi słowy – miłość jest konsekwencją królowania Boga); 2) że wybór miłości implikuje wybór Boga – gdzie zwycięża miłość, tam zwycięża także Bóg. Miłość byłaby tu zatem ukazana jako najpewniejsza przewodniczka w drodze do Boga, jedyny środek do zjednoczenia z Nim (por. m.in. 3 S 30,4). Problematyka bardziej szczegółowa będzie jeszcze zarysowana poniżej, przy omawianiu poszczególnych rozdziałów doktoratu.

W niniejszej pracy została zastosowana następująca metoda. Pierwszą fazą powstawania dysertacji był etap przygotowawczy, przepisarski. Punktem wyjścia było studium tekstu źródłowego, czyli dzieł św. Jana od Krzyża. Z tego materiału zostały wyodrębnione fragmenty dotyczące prymatu Boga, prymatu miłości, a także te partie tekstu, w których *explicite* jest mowa o obydwu rzeczywistościach jednocześnie. Analiza tekstu źródłowego została w dalszej kolejności wsparta refleksją teologiczną znajdującą się w licznych opracowaniach myśli sanjunistycznej.

Tu rozpoczyna się etap pisarski pracy. Materiał znajdujący się w komentarzach i interpretacjach dzieł mistyka (poddany także analizie i konfrontacji z własnymi przemyśleniami autorki) został wpleciony w paragrafy poszczególnych rozdziałów, stanowiąc niejako ich inkrustację obok podstawowego ich tworzywa – czyli słów św. Jana od Krzyża oraz związanych z nimi komentarzy autorki niniejszej dysertacji.

---

<sup>14</sup> Por. D, Prolog.



Ten właśnie końcowy etap, czyli synteza fragmentów tekstu źródłowego wraz z odpowiadającą im refleksją teologiczną badaczy myśli Janowej miała na celu, aby w bardziej całościowy sposób naświetlić wymiar teologiczny dzieła mistyka Karmelu.

### Struktura pracy

Przyjętej metodzie odpowiada struktura pracy. Obraz interesującego nas zagadnienia prymatu Boga jako prymatu miłości zaprezentowany zostanie w trzech odsłonach – stanowiących kolejne rozdziały dysertacji. Pierwsze dwa są zbudowane w oparciu o znane sanjuanistyczne binomium *todo/nada*, natomiast rozdział trzeci sytuje się na ich przedłużeniu i jest niejako ich dopełnieniem.

Według św. Jana od Krzyża, aby napęlić się Bogiem (*Todo*) i tym, co pochodzi od Niego, trzeba stać się pustym, wyzbyć się tego, co nie jest Bogiem (*nada*), nawet jeśli wprost nie jest skierowane przeciwko Niemu. Karmelitański mistyk jest tu radykalny, wymaga totalnego zaangażowania<sup>15</sup>. Bóg jest Bogiem zazdrośnym, Ogniem, który trawi, pochłania wszystko, co stoi na przeszkodzie Jego miłości<sup>16</sup>.

Pierwszy rozdział („*Nada*. Nic nad Boga”) poświęcony będzie prymatowi Boga/miłości w jego „negatywnym” aspekcie. Termin „negatywny” nie ma tutaj jednak wydźwięku pejoratywnego, jest on użyty jedynie w celu zaznaczenia, iż chodzi o oczyszczenie duszy ze skłaniania się ku *apetitos*, z pseudomiłości, o duchowe ubóstwo, oderwanie, оголоcenie ducha od tego, co nie jest Bogiem samym, innymi słowy – o puste i czyste serce dla Boga<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Por. M.M. del Blanco, *Todo/nada*, w: *Diccionario...*, s. 1165-1161.

<sup>16</sup> Por. Wj 34,14: „Pan ma na imię Zazdrośny: jest Bogiem zazdrośnym”; a także Wj 20,5; Pwt 4,2; 6,15; Joz 24,19. Sanjuanistyczne wyrzeczenie jest jednocześnie abnegacją ewangeliczną, jest jak echo Jezusowych słów: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. I kto kocha syna lub córkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest Mnie godzien. Kto chce znaleźć swe życie, straci je. A kto straci swe życie z Mego powodu, znajdzie je” (Mt 10,37-39).

<sup>17</sup> W oczyszczeniu nocy ciemnej nie chodzi wyłącznie o to, aby pragnienia człowieka skupiły się w jeden strumień ukierunkowany na Boga. Równie ważne jest to, aby sposób, w jaki człowiek tęskni, uległ przemianie, wyzbył się wszelkiego pierwiastka chęci posiadania, zachłanności, kontroli, zyskując za to znajomość duchowego oderwania: *Gelassenheit* – por. W. Stinissen, *Noc jest mi światłem*, tł. J. Iwaszkiewicz, Kraków 1997, s. 145. Noc wymaga od duszy ufego zdania się na Boga, powierzenia się w pełni Jemu samemu – por. tenże, *Pokój serca. O modlitwie, zawierzeniu i wolności*, tł. J. Iwaszkiewicz, Kraków 2009, s. 170-187.

W tym rozdziale bardziej wyeksponowane będą te fragmenty pism św. Jana od Krzyża, w których akcent pada w pierwszym rzędzie na prymat Boga, a dopiero w konsekwencji tego na miłość (główne dzieła: S, N), choć trzeba pamiętać o tym, że nieraz nie da się w ten sposób oddzielić fragmentów o prymacie Boga od tych o prymacie miłości (por. np. C 26,16).

Miłość Boga działającego na tym etapie będzie w pierwszym rozdziale ukazana w dużej mierze w swoim wymiarze oczyszczającym (w aspekcie zarówno czynnym, jak i biernym) oraz oświecającym. Punkt odniesienia będą tu stanowić w przeważającej mierze dwa dzieła św. Jana: *Droga na Górę Karmel* oraz *Noc ciemna*. Na początku tego rozdziału zostanie przedstawiony pokrótce także zarys antropologii, na bazie której św. Jan rozwija swoją doktrynę teologiczną.

Przedmiotem rozważań rozdziału drugiego („*Todo*. Bóg nad wszystko”) będzie prymat Boga/miłości w jego aspekcie „pozytywnym”. Dusza, wyzwolona z więzów swych pożądań, czyni wszystko powodowana miłością („Całe moje jestestwo Twa służba pochłania/ Nie strzegę już stada/ i nie mam innego starania/ Zajęciem moim jest słodycz kochania” – C 28). Także i tutaj na pierwszy plan wydobyte będą te teksty, w których akcent pada raczej na prymat Boga niż na samą miłość (główne dzieła: C, LI).

Zamiarem autorki realizowanym w obrębie drugiego rozdziału będzie ukazanie na podstawie pism św. Jana faktu, iż naturalną konsekwencją prymatu Boga jest miłość (Bóg niesie z sobą miłość, paragraf 1), a następnie przedstawienie w kluczu trynitarnym charakterystycznych rysów sanjuanistycznej paterologii, chrystologii oraz pneumatologii w kontekście prymarnej roli miłości – w działaniu poszczególnych Osób Boskich, a także w odniesieniu człowieka do każdej z nich (odpowiednio paragrafy: 2, 3 i 4).

Tak więc zwłaszcza ów centralny, drugi rozdział będzie stanowić pewnego rodzaju udogmatycznienie pracy, które jednak nie będzie czymś sztucznym, ale jak najzupełniej naturalnym – bowiem prawdziwa dogmatyka zawiera się we właściwie pojętej teologii duchowości (i odwrotnie), a taką św. Jan niewątpliwie reprezentuje. Dogmatyka jest jakby gruntem i tłem duchowości doktora Karmelu, z niej wyrasta jego

duchowa doktryna i nią też jest na wskroś przeniknięta, z niej czerpie swoje życiodajne treści<sup>18</sup>.

Trzeci rozdział („*Dios como amor*. Bóg jako miłość) będzie traktował o prymacie miłości. Jego kompozycja pozostaje w analogii do rozdziałów poprzednich. Będzie tu ukazany zarówno negatywny, jak i pozytywny wymiar pierwszeństwa miłości. Chodzi tu o podkreślenie koniecznego wymogu, jaki stawia przed chrześcijaninem św. Jan, aby nic nie przedkładać ponad miłość (aspekt negatywny) oraz o ukazanie nadrzędnej roli miłości, która włada sercem człowieka oddanego Bogu (aspekt pozytywny).

Rozważania zamieszczone w tym rozdziale będą koncentrowały się na przedstawionej na kartach pism św. Jana koncepcji miłości jako źródle i celu wszystkiego. Prawdziwa miłość zawsze implikuje prymat Kochanego (w tym przypadku – Boga). Należy tu zwrócić również uwagę na obecny u św. Jana wątek o Bogu jako pierwszym Kochającym (zarówno w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej, jak i w relacji ze swoimi stworzeniami, na czele z człowiekiem).

Ten rozdział ma na celu zaakcentowanie tych tekstów, w których nacisk położony jest wyraźniej na prymat miłości, a dopiero konsekwentnie – na prymat Boga. Źródłami będą tu wszystkie dzieła św. Jana, jednak można będzie zauważyć pewne *crescendo*, jeśli chodzi o częstotliwość odwoływania się do każdego z nich – mianowicie będzie ona rosła w następującej kolejności: S, N, C, Ll.

W tymże końcowym rozdziale zostanie też podjęty temat ran miłości oraz poznania Boga przez miłość. Tu również będzie miejsce, aby zająć się obrazem miłości, jaki wyłania się z dzieł karmelitańskiego autora. Omówione zostaną pokrótce poszczególne cechy tej miłości: miłość gotowa na cierpienie (ukrzyżowana), zazdrosna, jedyna (pragnąca wyłączności, por. C 31,5 n), miłość niecierpliwa (w oczekiwaniu na

---

<sup>18</sup> „Mistyka jest obszarem szczególnie intensywnego oraz szczególnie świadomego uwewnętrzniania misterium chrześcijańskiego” – por. G. Strzelczyk, *Fenomen mistyki*, w: *Mistyka chrześcijańska. Sympozjum w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym, Katowice, 14-15 XI 2014*, red. J. Wilk, Katowice 2015, s. 17. Dogmatyka musi pozostawać w żywotnym związku z mistyką, jeśli nie chce się oderwać od rdzenia chrześcijańskiego życia. H. de Lubac tak pisał w 1965 r.: „Mistyka z konieczności nieustannie interioryzuje misterium: jemu zawdzięcza swoje życie, ale też czyni je żywym w tym, kto je otrzymuje (...). Doświadczenie zawsze przekracza czyste dane: mistyk czuje, że w życiu duchowym pogłębia on orędzie otrzymane z zewnątrz, w które wciąż stabilnie wierzy; jednak jednocześnie czuje też, że misterium, w niewypowiedzianej głębi, przekracza zawsze nieskończenie doświadczenie, które ma lub mieć może” – H. de Lubac, *Mistica e misterio cristiano*, Milano 1979, s. 21, cyt. za: G. Strzelczyk, *Fenomen mistyki...*, s. 17.

spełnienie), hojna (nadmiaru), oblubieńcza, najczulsza, prawdziwa (pełna), jednocząca (zaręczyny duchowe i małżeństwo duchowe).

Całość pracy okalają oczywiście Wstęp (a w nim m.in. krótki rys biograficzny św. Jana, problematyka pracy) wraz z Zakończeniem, będącym puentą i syntezą całości, jak też zebraniem i podsumowaniem wcześniejszych wniosków.

### **Literatura**

W niniejszej pracy podstawowym źródłem jest tekst oryginalny (hiszpański) dzieł karmelitańskiego pisarza (San Juan de la Cruz, *Obras completas*, edicio criticas, notas y apendices por Lucinio Ruano de la Iglesia, Madrid 1982). Korzystano także z polskiego przekładu dokonanego przez Bernarda Smyraka (wydanie VIII), jak również z internetowej edycji dzieł św. Jana<sup>19</sup>.

Te publikacje składają się na pierwszą część literatury (źródła), w oparciu o którą została napisana praca. Część druga to opracowania. W skład trzeciego działu wchodzi pozostałe książki, które stanowiły pomoc w pogłębieniu lub w lepszym zrozumieniu problematyki pracy (literatura pomocnicza).

Cenny materiał pozwalający lepiej wnikać w ducha i myśl św. Jana stanowią liczne artykuły zebrane w specjalistycznych czasopismach, takich jak „Monte Carmelo” czy „Revista de Espiritualidad”. Ważnym punktem odniesienia są tu również opracowania i komentarze rodaków, a zarazem duchowych synów doktora Karmelu, zgłębiających jego dorobek literacki (wśród nich zwłaszcza książki autorów takich jak Eulogio Pachó, Maximiliano G. Herraiz, Macario O. Mina, Federico R. Salvador).

Narzędziem pomocniczym w pracy nad tekstami doktora mistycznego były dwie pozycje: *Diccionario de san Juan de la Cruz* (red. E. Pachó) oraz *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz* (red. J.L. Astigarraga), które umożliwiają przeanalizowanie, w jaki sposób św. Jan od Krzyża ujmuje dane zagadnienie teologiczne.

Spośród innych lektur autorów obcojęzycznych (w polskim tłumaczeniu) pomocne okazało się także studium o św. Janie od Krzyża (*Wiedza krzyża*) dokonane

---

<sup>19</sup> Jan od Krzyża, *Dzieła*, <http://www.pistis.pl/biblioteka/jan-od-krzyza.pdf> [z dn. 21.12.2017] – za tym wydaniem cytowane są w pracy teksty karmelity. Teksty oryginałów cytowane są za: San Juan de la Cruz, *Obras completas*, Madrid 1982.

przez św. Edytę Stein, jak również *Wprowadzenie do nauki św. Jana od Krzyża* Norberta Cummins'a.

Wśród opracowań powstałych na gruncie polskim należy wymienić przede wszystkim trzy rozprawy doktorskie: Mariana Zawady pt. *Zagadnienie nadziei w doktrynie św. Jana od Krzyża*; Jerzego Skawronia zatytułowaną *Osobowe źródło miłości warunkiem pełnego rozwoju człowieka* (wydana pt. *Nieskończone horyzonty miłości. Teologiczno-psychologiczne aspekty rozwoju człowieka na drodze ku Bogu według św. Jana od Krzyża*) oraz rozprawę doktorską pt. *Zagadnienie rozwoju miłości Bożej w człowieku według św. Jana od Krzyża* napisaną przez Oktawiana Stokłosę (opublikowana pt. *Wzrastać w miłości Bożej*). Poza tym korzystano również z opracowań myśli św. Jana od Krzyża autorstwa Rafała Myszkowskiego.

\*

Św. Jan od Krzyża jest człowiekiem jednej idei – Boga i Jego miłości, jest całkowicie przez Niego pochwycony i zagarnięty. Nic więc dziwnego, że jego pisma tak bardzo promieniają Bogiem, przypominając o tym, że On winien być celem człowieka „we wszystkich rzeczach, wzniosłych czy niskich” (*Stopnie doskonałości*, 8). Wołanie o prymat Boga jest u św. Jana jednoczesnym wołaniem o prymat miłości, gdyż to z niej będziemy sądzeni, jak pisze św. Jan – „pod wieczór”, czyli pod koniec dnia, pracy, innych przedsięwzięć, całego życia<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Słynna sentencja św. Jana: „Pod wieczór będą cię sądzić z miłości” nie wymaga uzupełniania w rodzaju „pod wieczór [życia]”. Święty mówi tu o istotnej roli miłości nie tylko w całościowym bilansie naszego życia, ale o znaczeniu, jakie nadaje ona wszystkiemu, co na to życie się składa – por. św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, s. 126, przyp. 6.

# ROZDZIAŁ 1

## *Nada. Nic nad Boga*

Pierwszeństwo Boga stanowi fundamentalną konstatację w doktrynie św. Jana od Krzyża. Jest to trzon jego nauki i przesłania, które płynie z jego twórczości. Karmelita przedkłada Boga ponad wszystko inne, nie ma dla niego niczego, co mogłoby się równać z Bogiem: „Wszelki byt stworzony w porównaniu z nieskończonym bytem Boga jest niczym” (1 S 4,4). Żadne ziemskie dobro nie odzwierciedla Bożego splendoru: „wszystkie rozkosze i przyjemności, jakie wola znajduje w stworzeniach są największym utrapieniem, męczarnią i goryczą wobec tej rozkoszy, jaką jest Bóg” (1 S 4,7); „wszystkie bogactwa i chwała stworzenia są ubóstwem i nędzą wobec tego bogactwa, jakim jest Bóg” (1 S 4,7). Z powyższych stwierdzeń wynikają konkretne wnioski egzystencjalno-duchowe. Ten, kto „chce kochać Boga na równi z jakimś stworzeniem, bez wątpienia mało ceni Boga, ponieważ kładzie na jednej szali z Bogiem to, co jak powiedzieliśmy, nieskończenie się różni od Boga” (1S 5,4)<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Por. F. Donaire, *De luz y de sombra. A la luz del encuentro con Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Burgos 2013, s. 162.

Św. Jan od Krzyża w powyższych słowach nie deprecjonuje ludzkiej miłości, stara się jedynie wskazać jej źródło, przypomina o tym, co powinno być fundamentem, korzeniem i spoiwem każdej miłości. Kard. Karol Wojtyła we wprowadzeniu do swojej książki dotyczącej zagadnień związanych z etyką seksualną wskazuje na pewnego rodzaju rozwarstwienie i oddzielenie miłości „Bożej” i „ludzkiej”. Przedstawia przy tym, postulat „wprowadzenia miłości do miłości”, znajdujący swoje uzasadnienie w oczekiwaniach i zapotrzebowaniu duszpasterskim: „Słowo «miłość» oznacza w pierwszym wypadku to, co jest treścią największego przykazania, w drugim zaś to wszystko, co na podłożu popędu seksualnego kształtuje się pomiędzy kobietą a mężczyzną. Idąc w przeciwnym kierunku, można by powiedzieć, że istnieje problem sprowadzenia tej drugiej miłości do pierwszej, tj. tej, o której mówi Ewangelia. Jest to problem otwarty. Podręczniki etyki i teologii moralnej ujmują te dwie miłości

Powyższy argument teologiczny za prymatem Boga św. Jan uzupełnia argumentem biblijnym. Przywołuje postać biblijnego patriarchy Jakuba. Obraz zaczerpnięty z Księgi Rodzaju służy Janowi od Krzyża jako alegoryczna ilustracja konieczności uprzedniego opanowania nieuporządkowanych poruszeń serca, aby dusza mogła spotkać się z Bogiem. Jakub, zamierzając pójść na górę Betel, by zbudować tam ołtarz i złożyć na nim Bogu ofiarę, polecił swoim domownikom, by odrzucili wszystkie obce bożki, oczyścili się i zmienili szaty. Podobnie też dusza, która pragnie wspiąć się na szczyt Góry Karmel, „by z siebie samej zbudować ołtarz, na którym by złożyła Panu Bogu ofiarę czystej miłości, chwały i prawdziwej czci, musi, zanim zacznie zdobywać szczyt, wypełnić doskonale trzy wyżej wymienione warunki” (1 S 5,7).

Odrzucenie wszystkich obcych bogów jest dla Jana równoznaczne z wyzbyciem się wszelkich skłonności uczuciowych i przywiązań, które są skierowane ku czemuś innemu niż Bóg. natomiast oczyszczanie się jest symbolem obmycia się z brudów, które zostawiły w duszy pożądania. Jest to możliwe dzięki ciemnej nocy zmysłów, gdy dusza ustawicznie poskramia swoje pożądania, wszystkiego im odmawiając. Spełnienie dwóch pierwszych wymagań jest nieodzowne, aby został spełniony trzeci warunek.

„Zmiana szat” duszy dokonuje się wskutek wspomnianego wcześniejszego podwójnego działania duszy, które polega na odrzuceniu obcych bogów i oczyszczeniu się<sup>22</sup>. Gdy dusza jest już tak przysposobiona, „wtedy już sam Bóg zmienia jej szaty na nowe” (1 S 5,7), dając jej nowe poznanie i miłość Boga. Są to takie poznanie i miłość, jakie dokonują się w Nim samym, co sprawia, że działanie duszy zmienia się z ludzkiego na boskie. Dzieje się to w stanie zjednoczenia. Dusza jest tu niejako

---

niewielko rozdzielnie: o pierwszej mówią w traktacie na temat cnót teologicznych, gdyż miłość jest największą z tych cnót, o drugiej natomiast mówią przede wszystkim w ramach traktatu o kardynalnej cnocie wstrzemięźliwości, z nią bowiem łączy się czystość seksualna. W świadomości ludzkiej może powstać wskutek tego pewien hiatus, jakieś poczucie niesprowadzalności drugiej miłości do pierwszej, a w każdym razie – nieświadomość dróg, na jakich to może się urzeczywistnić. Równocześnie zaś obserwacja życia (a zwłaszcza doświadczenie duszpasterskie) dowodzi ogromnego zapotrzebowania na poznanie owych dróg. Nauka zaś moralna Ewangelii zdaje się stwarzać wyraźną ku temu inspirację” – K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1998, s. 3-4.

<sup>22</sup> Oczyszczenie to polega na „ogłoszeniu woli z wszystkich jej starych pragnień i ludzkich upodobań”, oraz na odrzuceniu „dawnego sposobu myślenia i wszystkich wyobrażeń (...), usunięciu wszystkiego co należało do starego człowieka, z przyrodzonymi jego właściwościami” (1 S 5,7). Jest to dzieło Boga o doniosłym znaczeniu – zdaniem św. Jana od Krzyża jest ono wobec duszy czymś więcej aniżeli sam akt stwórczy Boga względem niej: Bóg więcej czyni, gdy oczyszcza duszę z tych przeciwieństw, aniżeli czynił wtedy, gdy ją stwarzał z niczego. Bowiem te przeciwieństwa uczuć i sprzecznych pożądań bardziej sprzeciwiają się Bogu aniżeli sama nicość, która przynajmniej nie stawia oporu – por. 1 S 6,4.

ołtarzem, „na którym jedynie Bóg sam jest wielbiony w chwale i miłości” (1 S 5,7). Przebywa w niej tylko On sam.

Jan przy pomocy alegorycznej interpretacji cytatów z Księgi Wyjścia i Księgi Kapłańskiej uzasadnia konieczność wyzbycia się przez duszę wszystkiego, aby mogła stać się godnym ołtarzem dla Boga – jak ten, na którym miała spoczywać Arka Przymierza. Ołtarz ten był wewnątrz pusty, a na nim zawsze płonął ogień, oprócz którego nie należało zapalać innego ognia (por. Wj 27,8; Kpł 6,12-13; Kpł 10,1-2). Ogień jest dla Jana symbolem miłości Bożej. Zatem jeśli dusza pragnie być godnym ołtarzem dla Majestatu Bożego, musi pamiętać, że „nie może w niej braknąć miłości Boga i że nie powinna z tą miłością mieszać innej” (1 S 5,7).

## 1.1. *Apetitos* – pseudomiłości

Nowe poznanie i miłość Boga oraz nowa nadprzyrodzona zdolność we wszystkich władzach duszy są darami Boga dla tego, kto zostawi za sobą pragnienia i pożądania (*apetitos*), motywacje, inspiracje i poboczne drogi, które nie prowadzą do osiągnięcia celu, jakim jest zjednoczenie z Bogiem<sup>23</sup>. Wszystko to bowiem ma niekorzystny wpływ na człowieka<sup>24</sup> – męczy go, nuży, niepokoi, wycieńcza (*enflaquece*), osłabia i ostudza jego zapał (*entibia*), zaciemnia, oślepia i zabrudza jego duszę (por. 1 S 6-10)<sup>25</sup>. Kierowanie się pożądaniem prowadzi do tego, że człowiek „jest zawsze niezadowolony i zgorzkniały”, podobnie jak ten, kto odczuwa głód. Dopóki człowiek nie uwolni się od głodu, który wywołują jego własne pożądania, dopóty nie wypełni go „przeobfite nasycenie niestworzone”: „Bo cóż ma wspólnego głód wywołany przez stworzenia z tym pełnym nasyceniem, jakie daje duch Boży?”

---

<sup>23</sup> Pożądanie (*apetito*) w pismach św. Jana od Krzyża oznacza „dobrowolne poszukiwanie rzeczy skończonych w nich samych i dla nich samych raczej niż szukanie ich w Bogu, ich prawdziwym Źródle i Celu” – por. T. Dubay, *Ogień wewnętrzny. Św. Teresa z Ávila, św. Jan od Krzyża oraz Ewangelie o modlitwie*, tł. A. Bielecka, Kraków 2009, s. 152.

<sup>24</sup> Jan od Krzyża używa często słowa „dusza” na oznaczenie całego człowieka, a zatem posługuje się tu figurą retoryczną zwaną *pars pro toto*, będącą odmianą synekdochy – por. *Pars pro toto*, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Pars\\_pro\\_toto](https://pl.wikipedia.org/wiki/Pars_pro_toto) [z dn. 4.04.2017].

<sup>25</sup> Por. F. Donaire, *De luz y de sombra...*, s. 163.



(1 S 6,3); „wszystkie stworzenia to tylko okruszyny, które spadły ze stołu Bożego” (tamże).

### 1.1.1. Natura *apetitos*

Czym są owe *apetitos*, o których tak obszernie i po wielokroć pisze karmelitański mistyk? Podążając za sanjuanistyczną logiką, można powiedzieć, że są to te wszystkie rzeczywistości, które nie prowadzą człowieka do Boga, albo mówiąc precyzyjniej – takie postępowania, zachowania, wewnętrzne nastawienia i dyspozycje, które nie prowadzą do oddawania czci Bogu i chwaleń Go („honrar o gloriar a Dios”)<sup>26</sup>.

Słowo „pożądania” (*los apetitos*) pojawia się w pismach św. Jana od Krzyża z dużą częstotliwością – 579 razy<sup>27</sup>. Karmelita nie podaje jasnej i precyzyjnej definicji tego określenia. Aby przybliżyć czytelnikowi naturę *apetitos*, wprowadza go w obszerny i wielowymiarowy świat konsekwencji, jakie dotyczą człowieka, który się nimi kieruje. Píše:

„Trzeba zatem wiedzieć, że pożądania są to usta woli. Usta te rozszerzają się, jeżeli nie są napełnione kęsami jakichś smaków. Gdy bowiem pożądanie przylgnie do jakiejś rzeczy, tym samym się zacieśnia, ponieważ wszystko poza Bogiem jest ciasne. Jeżeli więc dusza jest zdecydowana iść do Boga i złączyć się z Nim, powinna wyrzec się wszelkich kęsów pożądania, a mieć usta wolne i otwarte dla samego Boga, by ją Bóg nakarmił i napełnił swoją miłością i słodyczą. Powinna tak trwać w tym głodzie i pragnieniu samego Boga, bez zaspokojenia się inną rzeczą” (Epist 13)<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Por. M.F. de Haro Iglesias, *Apetitos*, w: *Diccionario...*, s. 107.

<sup>28</sup> W tym samym liście Jan podaje wskazówki, ku czemu należy kierować swoje pragnienia, gdy chodzi o Boga, oraz uczucia, które niekiedy towarzyszą Jego udzielaniu się duszy: „Byłby więc bardzo nieroztropny, kto by sądził, że gdy mu brak słodyczy i rozkoszy duchowych, brak mu i Boga, a gdy je ma, raduje się nimi i rozkoszuje, ma również w nich Boga. A jeszcze bardziej byłby nieroztropny, gdyby szukał tej słodyczy w Bogu, radował się nią i zatrzymywał się na niej. Tym sposobem nie szukałby Boga wolą pogrążoną w czystej wierze i miłości, tylko smaku i słodyczy duchowej, co jest rzeczą stworzoną i w ten sposób szedłby za swoim smakiem i pożądaniem. Tak więc nie kochałby Boga wyłącznie ponad wszystkie rzeczy, co czyni się przez kierowanie wszystkiej siły woli do Boga, bo wola, opierając się swym pożądaniem na tej rzeczy stworzonej, nie wznosiłaby się ponad nią do Boga, który jest

Choć cytowany tekst nie stanowi dokładnej definicji *apetitos*, może naświetlić pewien aspekt tego, czym są owe pożądania.

### **a) Zawężenie miłości**

Jan nie zawsze używa słowa *el apetito* w tym samym znaczeniu. Niekiedy stosuje je w liczbie pojedynczej, innym razem w mnogiej. Raz wpisuje je w kontekst negatywny, to znów nadaje mu jasny odcień pozytywny, a wówczas rozumie przez nie: zamięłowanie, tęsknotę, prawdziwą chęć naśladowania Chrystusa, miłowania Go, gorące pragnienie złączenia się z Nim i zachowywania Jego przykazań. W dziełach karmelitańskiego doktora Kościoła słowo *apetitos* w większości przypadków posiada jednak negatywne konotacje. Przez to wyrażenie opisuje żądze, przywiązania, uzależnienia, nawyki, niedoskonałości, które ograniczają w człowieku jego zdolność do miłości, przez co czynią niemożliwym zjednoczenie z Bogiem: „Takie nawykowe niedoskonałości to na przykład wielomówność, nieznaczące przywiązanie do jakiejś rzeczy, którego ktoś nigdy nie stara się zwalczyć, przywiązanie do osób, ubrania, książek, mieszkania, pożywienia oraz innych drobnych nawyków i upodobań w korzystaniu z rzeczy, w zaspokajaniu ciekawości, słuchaniu i tym podobnych” (1 S 11,4). Przysparzają one więcej szkody aniżeli codzienne drobne potknięcia na drodze miłości: „Każda z tych niedoskonałości, do której dusza przyłgnęła i nawykła, więcej jej przeszkadza w postępie i cnocie, niż gdyby codziennie popadała w liczne niedoskonałości i grzechy powszednie, które jednak nie pochodziłyby z przyzwyczajenia ani z trwałego złego nawyku. Poszczególne bowiem upadki nie szkodzą duszy tak, jak dobrowolne przyłgnięcie do jakiejś rzeczy” (1 S 11,4)<sup>29</sup>.

---

niedostępny. Jest bowiem niemożliwą rzeczą, by wola mogła dojść do słodczy i rozkoszy w boskim zjednoczeniu i do odczucia słodkich i miłosnych uścisków Boga, jeżeli się wpięrow nie wyzbędzie i nie ogłodzi z wszystkiego smaku cząstkowego, wyższego czy niższego” – Epist 13.

<sup>29</sup> Por. M.F. de Haro Iglesias, *Apetitos*, s. 107. Aby zobrazować negatywne i paraliżujące oddziaływanie pożądań na duszę, Jan odwołuje się tu do przykładu okrętu i remory (małej rybki, która posiada właściwości przyczepiania się do przedmiotów. Starożytni, np. Pliniusz, przypisywali jej siłę zatrzymywania okrętów – por. Jan od Krzyża, *Dzieła*, s. 222, przyp. 23): „Z pożądaniem bowiem i przyłgnięciem duszy jest podobnie jak z *remorą* i okrętem, o której powiadają, że chociaż jest małą rybką, jeżeli przyczepi się do okrętu, tak go ubezwładnia, że ani płynąć, ani do portu przybić nie może. Jakże więc smutno jest widzieć nieraz dusze podobne (s. 176) naładowanym okrętom, pełne bogactwa dzieł pobożnych, ćwiczeń duchowych, cnót i łask danych im przez Boga, które jednak nie mają odwagi wyzbyć się jakiegoś upodobania, przywiązania czy skłonności uczuciowej (wszystko to bowiem jest

Także w *Pieśni duchowej*, komentując 28 strofę, Jan wymienia przykłady *apetitos*. Dusza, zanim dojrzeje do tego, że odda Bogu wszystkie swoje władze (czyli całe „mienie”), zwykle zajmuje się wieloma niepotrzebnymi rzeczami. Rozprasza na wszystkie strony swoją energię, ponieważ tyle ma starań, ile ma niedoskonałych nawyków, usiłując służyć własnym upodobaniom: „Mogą to być nawyki będące własnością i zajęciami, jakie posiada w mówieniu, myśleniu i spełnianiu rzeczy niepotrzebnych i niezgodnych z doskonałością. Nadto zwykła mieć pożądanía, którymi służyła pożądaníom innych, a więc przesady, grzeczności, pochlebstwa, względy i starania o przedstawienie się w dobrym świetle i o zadowolenie swymi sprawami ludzi; ponadto wiele innych niepożytecznych zajęć, jakimi usiłowała ująć sobie ludzi, zajmując tym i troskę, i pożądaníe, i działanie, i wreszcie całe mienie duszy” (C 28,7).

### **b) Choroby miłości**

Ze szkód, jakie pożądanía powodują w duszy, najpoważniejszą jest ta, iż powodują one w człowieku stopniową atrofię zdolności kochania. Wyzwalają także tendencje idolatryczne i egolatryczne, które wyprowadzają go na obrzeża, daleko od centrum serca, które zamieszkuje Bóg. W ten sposób uniemożliwiają życie według pierwszego przykazania, które zostało mu dane (miłości Boga z całego serca, duszy i myśli)<sup>30</sup>.

Dla Jana nie jest ważne, czy pożądanía są małe czy duże, chociażby bowiem były minimalne, to jednak stanowią przeszkodę w zjednoczeniu z Bogiem: „Stąd, jak długo dusza będzie im ulegała, jest wykluczone, by mogła postępować w doskonałości, choćby ta niedoskonałość była najmniejsza. Bo wszystko jedno, czy ptak będzie uwiązany tylko cienką nitką czy grubą, bo jedna i druga go krępuje; dopóki nie zerwie jednej czy drugiej, nie będzie mógł wzlecieć swobodny. Wprawdzie cieńszą nić łatwiej jest zerwać, lecz choćby było łatwo, dopóki jej nie zerwie, nie wzleci. Tak jest i z duszą

---

jedno), nie posuwają się naprzód i nie dobijają do portu doskonałości. A przecież brak im tylko jednego mocnego odbicia się wzwyż, by zerwać tę nić przywiązania i uwolnić się od owej czepiającej się remory pożądanía” (I S 11,4).

<sup>30</sup> Por. M.F. de Haro Iglesias, *Apetitos*, s. 108.

Ignącą do jakiejś rzeczy; choćby nawet była bardzo zasobna w cnotę, nie dojdzie jednak do swobody zjednoczenia z Bogiem” (1 S 11,4).

Pożądania odciągają człowieka od jego prawdziwego celu, dla którego został stworzony, czyniąc go swoim więźniem i zamykając na transcendentny wymiar egzystencji. Stąd konieczność radykalnego oderwania się od pożądań. Dopiero taka postawa dysponuje człowieka do zjednoczenia z Bogiem. Jan od Krzyża jest przekonany, iż dla osoby szukającej Boga pierwszorzędnym zadaniem jest uwolnienie się spod dominacji nieuporządkowanych uczuć i przywiązań<sup>31</sup>. Bez tego wcześniejszego wewnętrznego ruchu serca nie ma mowy o komunii dwóch tak różnych bytów, jakimi są Bóg i człowiek: „W miarę jak dusza skłania się uczuciowo ku jakiejś rzeczy stworzonej, rozrasta się w niej pożądanie, a tym samym staje się mniej zdolna do przyjęcia Boga. Bo jak mówią filozofowie (...) dwie sprzeczności nie mogą przebywać w jednym przedmiocie” (1 S 6,2); „ciemności, czyli przywiązanie duszy do stworzeń, i światłość, czyli Bóg, stanowią sprzeczność i żadnego podobieństwa ani zbliżenia się nie ma pomiędzy nimi” (1 S 4,2).

Jan wyodrębnia dwie cechy miłości: upodabnia ona kochającego do kochanego, a także poddaje kochającego kochanemu. Pierwsza właściwość miłości sprawia, że „skłonność uczuciowa i przylgnięcie duszy do stworzenia równa ją z tym stworzeniem, a im mocniejsza jest ta skłonność, tym więcej równa ją i czyni podobną do niego” (1 S 4,3). Potwierdzeniem tego są słowa psalmisty o ludziach, którzy skłaniali się ku pogańskim bożkom: „Do nich są podobni ci, którzy je robią, i każdy, który im ufa” (Ps 115,8). Natomiast ów drugi dynamizm, jaki miłość w sobie zawiera, jest odpowiedzialny za to, że ten, kto „miłuje stworzenie, stanie tak nisko jak to stworzenie, a pod pewnym względem jeszcze niżej, bo miłość nie tylko równa, ale poddaje kochającego kochanemu. Z tego więc powodu dusza, kochająca coś poza Bogiem, czyni się niezdolną do przeobrażenia i czystego zjednoczenia z Nim” (1 S 4,3)<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Por. tamże.

<sup>32</sup> Janowi chodzi tu o taką miłość stworzeń, która przysłania miłość do Stwórcy, należy kochać cały świat przez miłość do Niego i w Nim. „Poza Bogiem” – można rozumieć też jako „poza Nim”, a nie tylko „oprócz Niego”.

### 1.1.2. Rodzaje *apetitos*

Jan od Krzyża dzieli pożądania na dobrowolne (*voluntarios*) i niedobrowolne (*involuntarios*).

Dobrowolnymi mogą być grzechy śmiertelne, grzechy powszednie bądź też pewne niedoskonałości. Nie wszystkie szkodzą duszy w takim samym stopniu, jednak dusza musi się całkowicie uwolnić od wszystkich, nawet najdrobniejszych, aby mogła dojść do zjednoczenia z Bogiem. Jest to bowiem stan, który „polega na tak całkowitej przemianie duszy w wolę Bożą, by w niej nie było nic przeciwnego woli Bożej, ale żeby we wszystkim i w każdym poruszeniu wola jej była wolą Bożą” (1 S 11,2)<sup>33</sup>.

Poruszenia naturalne (niedobrowolne), czyli te, w których „wola rozumna nie bierze udziału ani przedtem, ani potem” nie zajmują zbyt wiele uwagi Jana, ponieważ jeśli tylko dusza nie zezwala na nie, wówczas nie stanowią dla niej przeszkody w dążeniu ku Bogu<sup>34</sup>.

Tym, nad czym bardziej pochyla się karmelita, gdy chodzi o zagadnienie *apetitos*, są konsekwencje dobrowolnych pożądań (*apetitos voluntarios*) dla człowieka. Powodują one wytworzenie się pewnego rodzaju permanentnej blokady w rozwoju życia duchowego. Jan opisuje szczegółowo efekty ulegania tym pożądaniom w rozdziałach od 6 do 10 pierwszej księgi *Drogi na Górę Karmel*. Obszerne przedstawienie tego tematu ukazuje pewnego rodzaju zaniepokojenie Jana tą rzeczywistością, która potrafi zakorzenić się i rozrosnąć w sercu człowieka<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Por. M.F. de Haro Iglesias, *Apetitos*, s. 109.

<sup>34</sup> „Takich pożądań pozbyć się zupełnie w tym życiu nie można. One też nie przeszkadzają do tego stopnia, by dusza nie mogła dojść do zjednoczenia, choćby nie były, jak mówię, całkowicie wyniszczone, ponieważ natura może je posiadać, a jednak dusza według wyższej części rozumowej będzie od nich wolna. Zdarza się nieraz, że dusza uczestniczy władzą woli w wysokim zjednoczeniu modlitwy odpocznienia we władzach woli, [mimo że – P.H.] ma te poruszenia w części zmysłowej. Nie bierze jednak w tych poruszeniach udziału część wyższa, która trwa w modlitwie” (1 S 11,2). Mistrz powraca do tego tematu także w innym miejscu *Drogi na Górę Karmel*, pod koniec 12 rozdziału pierwszej księgi: „Nie zajmuję się teraz pożadaniami naturalnymi, niedobrowolnymi, ani innymi pokusami, na które dusza nie zezwala. Takie bowiem pożądania nie sprawiają w duszy żadnego wspomnianego zła. Chociaż bowiem osoba, która je cierpi, będzie sądziła z powodu namiętności i zamieszania, jakie one w niej sprawiają, że się plami i zaślepi – tak jednak nie jest; owszem, sprawiają one w niej skutki przeciwne, bo tym samym, że z nimi walczy, nabywa męstwa, czystości, światła, pociechy i wielu innych dóbr. Dlatego Pan nasz rzekł do św. Pawła: «Moc w słabości się doskonali» (2 Kor 12, 9)” (1 S 12,6).

<sup>35</sup> Por. M.F. de Haro Iglesias, *Apetitos*, s. 109.

### 1.1.3. Skutki pożądań

Jako że *apetitos* posiadają najczęściej pejoratywne konotacje w koncepcji sanjuanistycznej, toteż ich skutki również mają wydźwięk negatywny. Jan mówi o dwóch głównych szkodach, jakie wyrządzają duszy: „po pierwsze, pozbawiają ją ducha Bożego, po wtóre, dręczą, męczą, zaciemniają, brudzą i osłabiają oraz ranią<sup>36</sup> duszę, w której przebywają” (1 S 6,1). Zatem z każdego pójścia za nieuporządkowanymi impulsami wypływa podwójna szkoda polegająca na pozbawieniu dobra oraz spowodowaniu zła (por. 1 S 6,1)<sup>37</sup>.

Świętego pisarza i jednocześnie kierownika duchowego zasmuca patrzenie, jak człowiek, stworzony dla Boga i nieskończoności, żyje zmęczony, utrudzony, spętany i usidlony niskimi i przyziemnymi skłonnościami i dążeniami:

„O dusze stworzone dla tak wielkich rzeczy i do nich powołane! Co czynicie? Na czym się zatrzymujecie? Jakże są niskie wasze pragnienia i jak nędzne wasze skarby! O nieszczęsna ślepota oczu waszej duszy! Bo jakże jesteście ślepe na tak wielkie światło i jak jesteście głuche na tak wielkie wezwania! Nie widzicie, że szukając wielkości i chwały, jesteście nędzne i małe! Tylu przygotowanych dóbr nie znacie i nie jesteście ich godne!” (C 38,7)<sup>38</sup>.

Pożądania dręczą i trapią duszę niczym niewolnika zakutego w kajdany. Ranią ją i kaleczą jak człowieka, który wpadł w ręce nieprzyjaciół. Aby zobrazować tyranie pożądań wobec duszy, Jan odwołuje się do biblijnej historii Samsona:

„Kiedy ów mocny, wolny mąż i sędzia Izraela popadł w moc swoich nieprzyjaciół, ci pozbawili go siły, wyłupili mu oczy i kazali obracać ciężkie żarna, przy czym go jeszcze męczyli i trapiли (Sdz 16,21). Taki jest smutny los duszy, w której nieprzyjaciele – pożądania – żyją i zwyciężają. Najpierw ją osłabiają, potem oślepiają, potem trapią i męczą, potem przywiązują do młyna pożądliwości sznurami jej własnych pożądań” (1 S 7,2)<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Użyte tu słowo *llagar* w terminologii medycznej oznacza pokrywanie się ciała wrzodami lub ranami – por. św. Jan od Krzyża, *Dziela*, s. 304, przyp. 11.

<sup>37</sup> Por. M.F. de Haro Iglesias, *Apetitos*, s. 109.

<sup>38</sup> Por. tamże.

<sup>39</sup> Por. tamże.

Pożądanie, jako że samo w sobie jest ślepe, dlatego też zaślepia i zaciemnia duszę. Dusza wydana na pastwę pożądań jest niezdolna do poznania prawdy, rozeznania, co jest dla niej bardziej odpowiednie, jest niesposobna do poznania rzeczy Bożych, „zamroczona w poznawaniu i ani światło naturalnego rozumu, ani blaski nadprzyrodzonej Mądrości Bożej nie mogą jej przeniknąć, ani jasno oświecić” (1 S 8,1). Dzieje się tak, ponieważ właściwe działanie rozumu zostało zaburzone przez pożądanie. Oślepia ono rozum tak, że pozbawia go jego naturalnego światła: „pożądanie, będąc tak bliskie duszy, że jest właściwie w niej, sprawia, że dusza zatrzymuje się tylko na tym świetle i żywi się nim, nie może zatem zobaczyć światła swego rozumu, dopóki się nie usunie tej oślepiającej przeszkody pożądania” (1 S 8,3). Człowiek, będący najpiękniejszy i najdoskonalszym obrazem Boga (por. 1 S 9,1), kierując się swoimi nieuporządkowanymi impulsami, brudzi i plami duszę tak, że „posiada [ona, dusza – P.H.] w sobie, wedle rodzaju pożądań stworzeń, wiele wszelakiej nędzy, brudów i nieczystości, którymi ją oszpecają wspomniane pożądania” (1 S 8,4)<sup>40</sup>.

Wszystkie te szkody, jakie czynią duszy *apetitos*, można sprowadzić do wspólnego mianownika: ograniczają w człowieku jego zdolność do miłości, hamują rozwój potencjału miłowania, jaki posiada, siejąc tym samym spustoszenie w jego strukturze ontologicznej i psychologicznej, rozprasząc wewnętrzną siłę jego bytu i atakując strukturę dialogalną, a więc element, który jest dla człowieka konstytutywny. Dusza opanowana przez żyjące w niej pożądania jest nieszczęśliwa sama w sobie, przykra dla bliźnich, a także leniwa i ociężała w relacji z Bogiem (por. 1 S 10,4)<sup>41</sup>.

### **a) Postępująca degradacja**

Pożądania prowadzą stopniowo do wewnętrznej degradacji człowieka. Ten proces jest progresywny, ponieważ pożądania nie da się nigdy nasycić, „gdy się je zaspokaja, jest słodkie i zdaje się być dobre, później jednak odczuwa się jego skutki pełne goryczy” (1 S 12,5).

---

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 110.

<sup>41</sup> Por. tamże.

Już od pierwszego momentu, gdy człowiek podąży za impulsem swoich nieumartwionych pożądań, zaczyna oddalać się od celu, dla którego został stworzony, a więc od tego, aby żyć w miłosnej relacji z Bogiem. Żyje w sposób egocentryczny, kierując się żądzą posiadania. W konsekwencji byt ludzki i jego egzystencja stają się zdezorientowane, zdekoncentrowane, dalekie od swego centrum, czyli od Boga. To zagubienie i rozproszenie oraz stopniowe zaciemnianie rozumu i osłabianie woli skutkują coraz większym oddaleniem od Boga, doprowadzają do wielkiej oziębłości w rzeczach duchowych i niedbałego ich spełniania (por. 3 S 19,6), co w dalszej kolejności może prowadzić do tego, że człowiek „w rzeczach Bożych znajduje tylko wielką odrazę, smutek, a niejednokrotnie zupełnie je sobie obrzydza” (3 S 22,2)<sup>42</sup>.

Ostatecznie Bóg zostaje wymazany z horyzontu ludzkiego życia, a wszystkie energie człowieka polaryzują się wokół bóstw, które sam sobie stworzył. Bóg, który „nie pozwala, aby z Nim przebywała jakaś rzecz inna” (1 S 5,8)<sup>43</sup>, zostaje całkowicie pominięty. Człowiek popada w idolatrię, która skazuje go na chodzenie „z jednego mroku w drugi”, ponieważ jest „prowadzony przez ten mrok, który tylko może zaprowadzić do dalszych mroków” (Ll 3,71)<sup>44</sup>. W następujących tekstach Jan ilustruje ten proces: „*Trzecim stopniem* tej szkody pozbawiającej jest całkowite opuszczenie Boga, przekraczanie Jego prawa i popełnianie grzechów ciężkich z powodu chciwości” (3 S 19,7); „kto lekceważy prawo Boże i obojętny jest względem niego, a kocha dobra doczesne, staje się chciwy i oddala się daleko od Boga rozumem, pamięcią i wolą. Zapomina o Nim, jak gdyby nie był Bogiem” (3 S 19,8). Taka postawa doprowadza do swoistego odwrócenia właściwej hierarchii wartości w życiu człowieka:

„Na ten czwarty stopień zstępują ci, którzy rzeczy boskie i nadprzyrodzone podporządkowują sprawom doczesnym, będącym dla nich jakby jakimiś

---

<sup>42</sup> Por. tamże.

<sup>43</sup> „Czytamy w pierwszej Księdze Królewskiej, że kiedy Filistyni wprowadzili Arkę Przymierza do świątyni, w której był posąg ich bóstwa, znajdowali go każdego ranka powalonego przed Arką, a w końcu rozbitego na kawałki. Jedynym pożądaniem, na jakie zezwala Bóg w swej obecności i jakiego chce, jest pożądanie doskonałego zachowywania Bożego prawa i dźwigania Krzyża Chrystusowego” (1 S 5,8).

<sup>44</sup> Jan czyni rozróżnienie między mrokiem a ciemnością: „W znaczeniu duchowym inną rzeczą jest być w *ciemnościach*, a inną w mrokach; bo być w *mrokach*, to być ślepym przez grzech, jak powiedzieliśmy, lecz w mrokach można przebywać i bez grzechu, a to w podwójny sposób: odnośnie do *natury*, nie mając oświecenia w pewnych rzeczach *naturalnych*, i odnośnie do nadnatury, nie mając oświecenia w pewnych rzeczach nadnaturalnych” (Ll B 3,71).



bożkami. Czynią więc zgoła przeciwnie, niż czynić powinni, gdyż właśnie zgodnie z nakazami rozumu rzeczy doczesne powinni podporządkować Bogu” (3 S 19,9)<sup>45</sup>.

### **b) Reżim (niewola) pożądań**

W szóstym rozdziale pierwszej księgi *Drogi na Górę Karmel* Jan mówi o dwóch głównych szkodach, jakie pożądania wyrządzają duszy. Pierwsza z nich nie dopuszcza dobra (Bożego ducha) do duszy, druga szkodzi jej bezpośrednio (pożądania „dręczą, męczą, zaciemniają, brudzą i osłabiają duszę, w której przebywają” – 1 S 6,1). To dwojakie zło: pozbawienie ducha Bożego oraz szkoda pozytywna (bezpośrednie osłabienie duszy) jest konsekwencją każdego nieuporządkowanego aktu pożądania (por. 1 S 6,1).

Pożądania ranią duszę i zaburzają jej spokój (por. 1 S 6,1.6; 7,1), łudząc ją zwodniczymi obietnicami zaspokojenia: „Dręczy się i trudzi dusza pragnąca zaspokoić swe pożądania, gdyż jest jak głodny człowiek, który otwiera usta, by nakarmić się powietrzem, a wtedy jeszcze większe odczuwa pragnienie, bo to nie jest jego pokarm” (1 S 6,6). Sprawiają w duszy spustoszenie i potęgują głód. Podobnie jak ogień, gdy dorzuci się do niego drwa, wzmagą się, tak też i pożądania przybierają na sile, gdy się je karmi. Jednak w przeciwieństwie do ognia, który gaśnie, gdy strawi drewno, pożądanie, „gdy się w kimś rozrośnie, nie tylko się nie zmniejsza, lecz wzrasta mimo braku swego przedmiotu i zamiast zgasnąć jak ogień, któremu zabrakło paliwa, osłabia i męczy duszę, bo wzrósł jej głód, a zmniejszył się pokarm” (1 S 6,7). Tym, co dręczy człowieka nieumartwiającego swoich pożądań, jest „głód słodkiego ducha”, który mu się nie udziela, ponieważ wybrał drogę szukania zaspokojenia swojego najgłębszego pragnienia wśród stworzeń. Jak przestrzega św. Jan od Krzyża, jest to droga prowadząca na manowce, gdyż człowiek pozostawia wówczas Boga, który sam „jedynie może dać nasycenie” (1 S 6,7; por. 3 S 19,7), opuszcza Źródło żywej wody,

---

<sup>45</sup> Por. M.F. de Haro Iglesias, *Apetitos*, s. 111 oraz 3 S 19,19: „Są to ludzie, którzy (...) więcej pracują dla bogactwa aniżeli dla Boga. Przenoszą oni zapłatę pieniężną ponad nagrodę Boga i wartości duchowe. Posługując się wieloma sposobami, czyniąc pieniądź swym głównym bożkiem i celem oraz przeciwstawiają go najwyższemu celowi, którym jest Bóg”.

wybierając popękane cysterny, które nie mogą utrzymać wody do ugaszenia pragnienia (por. Jr 2,13; 1 S 6, 6).

#### 1.1.4. „Większa miłość”

Jan wzywa do reorganizacji władz duchowych i sensualnych człowieka, tak by zostały one skierowane ku Bogu. Taka zmiana wymaga istnienia innej, większej miłości, aniżeli pseudomiłości, ku którym zwracają duszę pożądania (*apetitos*). Dusza przeszła noc ciemną zmysłów gaszącą ogień tych nieuporządkowanych poruszeń dzięki temu, że była rozpalona „udręczeniem miłości”:

„Dla zwyciężenia wszystkich pożądań i wyzbycia się upodobania we wszystkich rzeczach, do których miłość i skłonność uczuciowa zapala wolę, by się nimi radowała, trzeba było większego ognia, rodzącego się z innej, większej miłości. Tą miłością jest miłość jej Oblubieńca<sup>46</sup>. W niej mając upodobanie i z niej czerpiąc siłę, będzie miała dość mocy i wytrwałości, by z łatwością porzucić wszystko inne. Aby mieć siłę do zwyciężenia pożądliwości zmysłowych, nie tylko trzeba mieć miłość Oblubieńca, lecz trzeba być tą miłością rozpalonym i to wśród udręk. Zdarza się bowiem, że zmysłowość wieloma udrękami pożądania tak jest pobudzana i pociągana do rzeczy zmysłowych, że gdyby część duchowa nie była również rozpalona innymi jeszcze udrękami w rzeczach duchowych, nie mogłaby przezwyciężyć owego naturalnego jarzma ani wejść w tę noc zmysłów. Nie miałaby również siły, by pozostać w ciemnościach względem wszystkich rzeczy, wyzbywając się pożądania ich wszystkich” (1 S 14,2).

Trudno byłoby człowiekowi zrezygnować z tego, co posiada, wiedząc, że nic ponad to nie zyska. Aby zmiana była efektywna, musi istnieć inna, bardziej wartościowa rzeczywistość, która wypełnia pustkę pozostającą po tym, co człowiek opuścił<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Por. C 3,29; św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, s. 232, przyp. 1.

<sup>47</sup> Por. F. Donaire, *De luz y de sombra...*, s. 163.

### **a) Miłość wcielona i ukrzyżowana**

Dla Jana tą rzeczywistością jest Jezus Chrystus, wcielona Boża Miłość.

Podając przestrogi dla zwyciężenia pożądań, jako pierwszą wymienia: „ciągle pragnienie naśladowania we wszystkim Chrystusa, starając się upodobnić życie swoje do Jego życia, nad którym często trzeba rozmyślać, by je umieć naśladować i zachowywać się we wszystkich okolicznościach tak, jak On by się zachowywał” (1 S 13,3). W oryginalnym tekście na oznaczenie „pragnienia” użyte zostało słowo *apetito*, a więc to samo, którym w innych fragmentach doktor Kościoła określa skłonności i dążenia przeciwne zjednoczeniu z Bogiem<sup>48</sup>. Możliwe, że owa tożsamość ma na celu zobrazowanie pewnej transformacji miłości, konwersji wszystkich tych *apetitos*, które rozpraszają siły duszy, zamiany ich na jedno jedyne pragnienie naśladowania i upodobnienia się do Chrystusa<sup>49</sup>.

Na drodze *imitatio Christi* fundamentalnym elementem, aby zrozumieć Chrystusa, jest krzyż<sup>50</sup>. By dojść do zalecanego przez Zbawiciela ubóstwa i огоłocenia duchowego, nie wystarczy oderwać się od rzeczy przyziemnych, nie wyniszczając i umartwiając się jednocześnie w zakresie tego, co dotyczy ducha. Sposób „pewny i doskonały”, by podążać za Mistrzem, jest zgodą na „utratę wszelkiej słodyczy w Bogu, pozostając w oschłości, niesmaku i znużeniu” (2 S 7,5). Ci, którzy szukają w Bogu tylko zadowolenia i rozkoszy, postępują w duchu łakomstwa duchowego. Jan określa ich mianem „nieprzyjaciół krzyża Chrystusowego” (tamże). Ci, którzy tak postępują, nie szukają Boga w sobie, lecz bardziej siebie w Bogu, pragnąc przede wszystkim odnaleźć w Nim przyjemność i wytchnienie. Przeciwna postawa zakłada nie tylko pragnienie bycia pozbawionym wszystkiego dla Boga, ale również skłonność, by z miłości dla Chrystusa, tak w rzeczach Bożych, jak i w sprawach doczesnych, wybierać „raczej to, co jest przykre, niż to, co miłe” (tamże), raczej oschłość, utrapienie

---

<sup>48</sup> Por. św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, s. 228, przyp. 27.

<sup>49</sup> Por. F. Donaire, *De luz y de sombra...*, s. 164.

<sup>50</sup> Inna karmelińska święta, Edyta Stein, interpretuje noc ciemną ducha jako ukrzyżowanie: „Cierpienia w tym stanie możemy bez przesady nazwać ukrzyżowaniem: przygważdżają one niemożnością posługiwania się siłami naturalnymi. Do oschłości dołącza się męka z powodu lęku, czy idzie się właściwą drogą” – E. Stein, *Światłość ciemności*, t. 2, Kraków 1977, s. 61, cyt. za: J. Gogola, *Mistycy i mistyka Karmelu*, Kraków 2007, s. 265.

czy cierpienie aniżeli pociechę i słodycz. Po tym według św. Jana można rozpoznać ducha prawdziwej miłości Bożej<sup>51</sup>.

### **b) Konieczność opanowania pożądań**

Wewnętrzna destrukcja, do której mogą doprowadzić człowieka pożądania, polega nie tylko na tym, że oddalają go one od Boga – źródła, które jako jedyne może ugasić pragnienie ludzkiego serca. Co gorsza, mogą one ponadto sprawić, iż człowiek całkowicie zapomni o Bogu, składając swoje serce w tym, co zajęło puste miejsce po zdetronizowanym Bogu, np. w pieniądzech (por. 3 S 18,8).

Dlatego św. Jan raz po raz konsekwentnie podkreśla konieczność, „aby na drodze do Boga było ciągle umartwienie i opanowanie pożądania, bo tym szybciej dusza dojdzie do celu, im pilniejsza będzie w tym ćwiczeniu” (1 S 5,6). To najpewniejszy sposób, „dopóki bowiem dusza nie opanuje całkowicie pożądań, nie dojdzie nigdy do celu, choćby wiele cnót spełniała, bo brak jej właściwego sposobu nabycia doskonałości, który polega na opróżnianiu, огоławaniu i oczyszczaniu duszy z wszelkiego pożądania” (1 S 5,6). Bez tego fundamentu nie jest możliwe zjednoczenie z Bogiem, jest to niejako wewnętrzny wymóg drogi zjednoczenia: „Jest to więc wielką niewiedzą sądzić, że dusza może dojść do wysokiego stanu zjednoczenia z Bogiem, jeżeli wpierw nie opróżni pożądania ze wszystkich rzeczy przyrodzonych, które mogą dla niej stanowić przeszkodę” (1 S 5,2); „droga prowadząca do zjednoczenia z Bogiem polega bowiem na tym, żeby oczyścić wolę z jej uczuć i pożądań. Tym właśnie sposobem nieudolna wola ludzka zbliży się do woli Bożej i stanie się z nią jednym” (3 S 16,3)<sup>52</sup>.

Wejście na drogę „prawdziwej miłości” (*verdadero amor*) oznacza

„zejście ze swej drogi, albo jaśniej mówiąc, odrzucenie własnego, ograniczonego sposobu postępowania, jest dojściem do celu, do tego, co nie ma ograniczenia, to jest do Boga. Dusza przychodząca do tego stanu nie ma swoich sposobów postępowania i nie przywiązuje się, ani się do nich przywiązać nie może” (2 S 4,5).

---

<sup>51</sup> Por. tamże.

<sup>52</sup> Por. M.F. de Haro Iglesias, *Apetitos*, s. 111.

Chodzi tu zwłaszcza o sposoby rozumowania, doznawania i odczuwania, lecz to zalecenie św. Jana odnosi się także do wszystkich innych czynności duszy (np. sposobu miłowania) i

„gdy dusza nie ma żadnego z nich, ma wszystko. Wychodząc bowiem odważnie ze swego naturalnego ograniczenia, czy to wewnętrznego, czy zewnętrznego, wchodzi w dziedzinę nadprzyrodzoną, która nie zawiera w sobie jakiegoś poszczególnego sposobu, zawierając je wszystkie w istocie” (2 S 4,5).

Dusza zatem opuszcza „coś”, aby zyskać wszystko<sup>53</sup>.

### **1.1.5. Droga ku wolności miłowania – „ciasna brama”**

W systemie arystotelesowsko-scholastycznym istnieje zasada, że dwa przeciwieństwa nie mogą współistnieć w tym samym podmiocie (por. 1 S 9,2). W tym względzie myśl św. Jana od Krzyża jest nie mniej klarowna niż Ewangelia – albo służy się Bogu, albo mamonie (por. Łk 16,13, Mt 6,24). W myśl tej logiki, aby napęłnić się Bogiem i dobrami, które od Niego pochodzą, jest konieczne, aby najpierw całkowicie wyzuć się z tego, co Bogiem nie jest, chociażby nawet nie było bezpośrednio skierowane przeciwko Niemu czy nie było Jego negacją. Jan od Krzyża jest radykalny – w duchowym wymiarze chce osiągnąć wszystko. Bóg jest Bogiem zazdrośnym, wymaga totalnego zaangażowania. Dlatego sanjuanistyczne *nada* jest tym samym co abnegacja ewangeliczna. Jan wyraża tę myśl w *Drodze na Górę Karmel* (1 S 13,11), gdzie w krótkich sentencjach stwierdza, że aby pozyskać wszystko, trzeba wszystko zanegować. Ta wymagająca, zaborcza miłość Boga daje człowiekowi doświadczenie prawdziwej wolności<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Por. F. Donaire, *De luz y de sombra...*, s. 165.

<sup>54</sup> Por. M.M. del Blanco, *Todo/nada*, s. 1165. Zdaniem H.U. von Balthasara jest to prowokujący aspekt doktryny św. Jana od Krzyża: „świata, który coraz bardziej pewien jest swych własnych wartości, rzuca on w twarz dawną sentencję «Bóg sam wystarcza», a czyni to w duchu elitaryzmu, które urzeczywistnienie „człowieka w prawdzie” rezerwuje dla ograniczonej liczby osób. Przez całe jego dzieło przewija się nieubłagana, błyskawiczna redukcja wszystkiego, a mianowicie relatywizacja i roztopienie wszystkich prawd, wartości i dóbr, które nie są «Bogiem w sobie», a wszystkie ze względu na Boga

W 13 rozdziale 1 księgi *Drogi na Górę Karmel* Jan podaje „pomocne i skuteczne” wskazówki, co może czynić człowiek ze swojej strony, aby uporządkować różne impulsy swojego serca. Istnieją więc pewne konkretne środki zaradcze, jak w sposób czynny<sup>55</sup> przewyciężyć pożądaną i skierować całą siłę duszy (jej władze, dążenia, pragnienia) poprzez wolę ku Bogu, pozostając z dala od tego wszystkiego, co nie jest Bogiem i w ten sposób miłować Go całym, niepodzielnym sercem (por. 3 S 16,2).

Jak już było to wspomniane, jako pierwszą wskazówkę podaje Jan naśladowanie Chrystusa, rozważanie Jego życia i uzgadnianie z nim swojego życia: „trzeba mieć ciągle pragnienie naśladowania we wszystkim Chrystusa, starając się upodobnić życie swoje do Jego życia, nad którym często trzeba rozmyślać, by je umieć naśladować i zachowywać się we wszystkich okolicznościach tak, jak On by się zachowywał” (1 S 13,3). Druga wskazówka polega na odrzuceniu tego wszystkiego, co jest przyjemne dla zmysłów, o ile nie zmierza to wprost do czci i chwały Bożej, aby pozostać pustym i wyzbytym z tego dla miłości Chrystusa (por. 1 S 13,4). Umartwić i uspokoić cztery naturalne namiętności (radość, nadzieję, obawę i ból) można również skłaniając się

„nie ku temu co łatwiejsze, lecz ku temu co trudniejsze;  
nie do tego co przyjemniejsze, lecz do tego co nieprzyjemne; (...)  
nie do tego co daje spoczynek, lecz do tego co wymaga trudu;  
nie do tego co daje pociechę, lecz do tego co nie jest pociechą;  
nie do tego co większe, lecz do tego co mniejsze;  
nie do tego co wzniosłe i cenne, lecz do tego co niskie i wzgardzone (...)  
z miłości dla Chrystusa” (1 S 13,6).

Z powyższych sugestii św. Jana od Krzyża wynika zatem, że dobrych nawyków (cnót) nie da się improwizować, nie są one bowiem czymś spontanicznym dla bytu ludzkiego, ale wymagają ćwiczenia, podejmowanego w wolności i ukierunkowanego na miłość Chrystusa. Dzięki temu dobre skłonności będą z czasem coraz mocniej zakorzeniać się w duszy. Przy pierwszej lekturze tekstu powyższe rady mistyka z Fontiveros mogą wydać się nieco przesadzone i nieludzkie, jednak gdy mamy na

---

muszą być porzucone i przewyciężone” – por. H.U. von Balthasar, *Modele teologiczne. Cz. 2: Od Dantego do Peguy*, tł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 116-117.

<sup>55</sup> „Trzeba wiedzieć, że dusza zwykle wchodzi w tę *noc zmysłów* w dwojaki sposób: *czynny* i *bierny*. *Czynny* stanowi to, co dusza może uczynić i rzeczywiście czyni, by wejść w tę *noc* (...). W *biernym* sposobie dusza nie czyni nic, zachowuje się biernie, a tylko Bóg w niej działa” (1 S 13,1).

uwadze ich wymiar teologalny i chrystologiczny, tak istotny dla naszego autora, wówczas można zrozumieć autentyczny sens jego słów.

Na końcu owych wskazań i przestróg Jan umieszcza słowa, które zapisał pod swoim rysunkiem „Góry doskonałości”<sup>56</sup>, gdzie w każdym wersie pobrzmiewają dwa wyrazy-klucze: wszystko i nic (*todo* i *nada*):

„Aby dojść do smakowania wszystkiego, nie chciej smakować czegoś w niczym.  
 Aby dojść do posiadania wszystkiego, nie chciej posiadać czegoś w niczym.  
 Aby dojść do tego, byś był wszystkim, nie chciej być czymś w niczym.  
 Aby dojść do poznania wszystkiego, nie chciej poznawać czegoś w niczym.  
 Aby dojść do tego, w czym nie smakujesz, musisz iść przez to, czego nie  
 smakujesz.  
 Aby dojść do tego, czego nie poznajesz, musisz iść przez to, czego nie  
 poznajesz.  
 Aby dojść do tego, czego nie posiadasz, musisz iść przez to, czego nie  
 posiadasz.  
 Aby dojść do tego, czym nie jesteś, musisz iść przez to, czym nie jesteś.  
 Gdy zatrzymasz się nad czymś, przestajesz dążyć do wszystkiego”  
 (1 S 13,11-12)<sup>57</sup>.

Powtarzanie się tych dwóch słów (*todo* i *nada*) niczym refren ma swoje głębokie uzasadnienie. Bowiem dla kastylijskiego poety wyrzeczenie i оголошение duchowe nigdy nie są celem samym w sobie, a jedynie celem, który prowadzi do zwalczenia

<sup>56</sup> Słynny rysunek Góry Karmel (lub Góry doskonałości) autorstwa św. Jana, wykonany jako graficzna synteza jego doktryny, przedstawia trzy drogi, z których jedynie środkowa wiedzie na szczyt góry, pozostałe dwie, okalające Górę Karmel, należą do tych, którymi podążają niedoskonalci. Są to ślepe ścieżki, z których pierwsza (z lewej strony) jest drogą ducha niedoskonałego dóbr niebieskich, natomiast druga (z prawej strony) to droga ducha niedoskonałego dóbr ziemskich. Centralna ścieżka to szlak duszy doskonałej, widnieje na nim napis: „nic, nic, nic, nic, nic, a także na Górze nic”. Nad wierzchołkiem góry w sferycznym kręgu umieszczone są słowa: „Jedynie cześć i chwała Boża przebywa na tej Górze” – por. św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, s. 159.

Żaden oryginał rysunku Góry Karmel nie zachował się do naszych czasów, jedynie jego notarialna kopia. Właściwie jest to nie tyle przedstawienie góry, co szkic myśli św. Jana od Krzyża. Nie ma on na pewno na celu wprowadzenia gradacji doskonałości. Jest pisany językiem miłości, która wybiera Wszystko. Cała pierwsza księga *Drogi na Górę Karmel* jest komentarzem do owego szkicu. Po hiszpańsku tytuł tego dzieła brzmi *Subida del Monte Carmelo*. Subida oznacza wejście, wstępowanie. Sugeruje to, iż nie znajdziemy tu wskazówek *którędy* tam się wchodzi (pewnego rodzaju mapy duchowej), co raczej odnajdziemy w tym dziele opis sposobu (*jak* tam się wchodzi) – por. T. Álvarez, *Św. Jan od Krzyża Doktor Kościoła...*, s. 67-68, 75.

<sup>57</sup> „Gdy zatrzymasz (*reparas*) się nad czymś, przestajesz dążyć (*arrojarte*) do wszystkiego” (1 S 13,12). *Reparar* – oznacza opóźniać coś w celu rozważenia, rozpatrzenia, natomiast *arrojarte* w przenośnym znaczeniu można przetłumaczyć jako reagowanie z pewną dozą spontaniczności – por. M. Foley, *Wspinaczka na Górę Karmel. Przewodnik po „Drodze na Górę Karmel” św. Jana od Krzyża*, tł. P. Dulik, Kraków 2016, s. 131-132.

nieuporządkowanych inklinacji i chaotycznych dążeń, a to z kolei umożliwia coraz większe upodabnianie się do Chrystusa poprzez kierowanie się w życiu logiką i wartościami ewangelicznymi<sup>58</sup>.

Uśmiercenie (*mortificar*) pożądań nie oznacza dla Jana ich unicestwienia i zniweczenia, ponieważ sfera pożądawcza jest ważną częścią struktury człowieka, bez której nie mógłby osiągnąć pełni jako osoba (por. 3 S 16,2). To, co proponuje św. Jan od Krzyża, jest raczej przekształceniem tych sił tak, aby cała moc duszy była zachowana dla Boga: „Siła duszy polega na jej władzach, namiętnościach i pożądaniach. Wszystkim tym zaś rządzi wola. Gdy więc wola podnosi do Boga te władze, namiętności i pożądania, a odrywa je od wszystkiego, co nie jest Bogiem, wówczas zachowuje dla Boga siły duszy. Dochodzi ona wtedy do miłowania Boga ze wszystkiej siły swojej” (3 S 16,2). Negacja pożądań, która Jan nazywa czynną nocą zmysłów, otwiera bramy życia teologalnego i umożliwia postępowanie w coraz większej komunii z Bogiem. Święty nie postuluje wyzbycia się wszystkiego dla samej pustki, ale dla napelnienia się Tym, który jako jedyny może nakarmić głód ludzkiego serca: Bogiem<sup>59</sup>.

### **1.1.6. Współczesne interpretacje sanjuanistycznego pojęcia *apetitos***

Biorąc pod uwagę stosunkowo rzadkie występowanie słowa *apetito* we współczesnym języku hiszpańskim, trudne staje się uchwycenie gęstości znaczeniowej, jakie ów termin posiada w pismach św. Jana od Krzyża. Stąd też wydaje się odpowiednie, aby zaprezentować pokrótce niektóre releksy tego pojęcia zaproponowane przez badaczy pism XVI-wiecznego mistyka, mające na celu przybliżyć nam, poprzez bardziej współczesny język, prawdziwy sens tego pojęcia<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Por. M.F. de Haro Iglesias, *Apetitos*, s. 112.

<sup>59</sup> Por. tamże.

<sup>60</sup> Współczesne interpretacje autorstwa różnych badaczy pism św. Jana od Krzyża przytoczone są za: tamże, s. 112-114.



Prawie wszyscy interpretatorzy są zgodni co do tego, że terminu *apetito* nie należy rozumieć jako grzech, lecz raczej jako nieuporządkowane impulsy uczuciowości, które zniekształcają relację człowieka do siebie samego, do innych ludzi oraz relację z Bogiem, utrudniając rozwój życia wewnętrznego poprzez spowolnienie, zahamowanie i powolną destrukcję duchowego organizmu. Według F. Ruiza *apetitos* nie są same w sobie grzechami, ale pewną formą marnotrawstwa i deformacji miłości. Ogromne znaczenie tego terminu zwłaszcza na stronicach *Drogi na Górę Karmel* wynika bardziej z porządku teologicznego niż z moralnego. Pożądania nie są odrębnymi władzami, samoistnymi potencjami, ale są kategoriami teologiczno-moralnymi, poruszeniami lub tendencjami afektywnymi z negatywną konotacją moralną. Są widzialnym odbiciem nieporządku tkwiącego w człowieku. Zdaniem innego sanjuanisty, Fabrizia Foresti, pożądanie, tak jak nam je przedstawia św. Jan, jest irracjonalnym impulsem. Popycha człowieka, aby zaspokajał swoje potrzeby jedynie ze względu na przyjemność, której w ten sposób doświadcza. Taki jest klucz wszelkich pożądań dotyczących np. jedzenia, dotyku, spojrzenia – zaspokajanych jedynie ze względu na przyjemność, którą ze sobą przynoszą. Dla człowieka, który podąża za tymi poruszeniami, prawdziwy walor ma jedynie to, co jest w stanie zapewnić mu taki doraźny typ satysfakcji. Dla tego żyje, ku temu orientuje swoje życie, przez co staje się to dla niego bogiem. Św. Jan od Krzyża precyzyjnie demaskuje charakterystyczną cechę wszystkich pożądań – ich dążenie absolutystyczne. Pożądanie, choćby najmniejsze, rozumiane jest przez św. Jana od Krzyża jako nieuporządkowana skłonność wpisana w ludzkie serce, posiada ono tendencję do zdominowania, zawładnięcia i spolaryzowania całej sfery afektywno-wolitywnej osoby. Każde pożądanie jest potencjalnym idolem.

Zdaniem tego autora *apetitos* są nie tylko irracjonalną siłą, która skłania człowieka do zaspokajania swoich potrzeb jedynie ze względu na odnajdywaną w tym przyjemność, ale ponadto są formą idolatrii. F. Foresti pokazuje, jak św. Jan od Krzyża po wielokroć przywołuje teksty Starego Testamentu mające odniesienie do pogańskich bóstw, odnosząc je do opisywania pożądań.

Sugestywna jest także próba wyjaśnienia terminu *apetitos* przez Fernanda Urbinę, który próbuje oddać znaczenie janowego pojęcia przez słowo bardziej bliskie naszej kulturze i mentalności – mianowicie używa słowa „obsesja” (*la fijación*). Taka eksplikacja w zamierzeniu badacza nie pretenduje do tego, aby bronić pełnej zgodności

między oboma słowami. „Obsesja” nie wyczerpuje bogactwa znaczeniowego *apetitos*. Jednak istniejąca między tymi pojęciami „homologia funkcji” może współczesnemu czytelnikowi dzieł św. Jana pomóc zrozumieć, jaką rzeczywistość hiszpański pisarz oznaczył terminem *apetitos*. Znaczenie owej „homologii funkcji” Urbina tłumaczy następująco. Psychoanaliza opisuje możliwość obsesji, która jest rzeczywistością mogącą sparaliżować ludzką afektywność, cofając ją do etapu infantylizmu, oraz mającą moc poważnie zaburzyć równowagę i ekspansję dynamizmu życiowego człowieka. U Jana od Krzyża *el apetito* posiada podobną funkcję – unieruchamia potencjał afektywny osoby i zwraca go do stanu, który doktor Kościoła określa przy pomocy metafor związanych z dziećmi, czyni niezdolnym do awansu, ekspansji i rozwinięcia się w pełni.

Zgodnie z interpretacją psychologiczną Luis Jorge Gonzalez zauważa, iż Janowe *apetitos* są źródłem energii i działania, jakim jest w człowieku impulsywność. Jednak ta siła, która z początku jest czymś pozytywnym i konstruktywnym, ponieważ pobudza człowieka do realizowania jego fundamentalnych potrzeb, może zamienić się w moc negatywną, porównywalną do uzależnienia. Wówczas człowiek, uzależniając się od czegoś lub kogoś, staje się uwiązany, wyobcowany i czyni sam siebie niejako niewolnikiem tego, do czego się przywiązał.

Dla tego badacza doktryny św. Jana uzależnienie skrywa w sobie pewien rodzaj zakochania. Podobnie jak ten stan emocjonalny, koncentruje miłość człowieka na jakimś bycie relatywnym, który w rzeczywistości nie jest prawdziwym obiektem i adresatem jego miłości. W konsekwencji myśli, uczucia, pragnienia i działania człowieka poruszają się wokół tego, co przygodne, zamiast kierować się ku temu, co absolutne. W ten sposób człowiek wywraca do góry nogami realność, a ostatecznie samo swoje życie.

Współczesne interpretacje nie wyczerpują sanjuanistycznego terminu, jakim są *apetitos*. Mają na celu jedynie naświetlenie jego niektórych aspektów, sam termin pozostaje jednak bogatszy i bardziej inspirujący.

Powyższa prezentacja współczesnej releksji terminu *apetito* w pismach św. Jana pozwala dostrzec, że wszyscy wymienieni badacze zwracają uwagę na pewien wspólny element. Obsesja, uzależnienie, idolatria, nieuporządkowana impulsywność – pokazują paraliż życia według Ducha oraz związaną z tym degradację i dehumanizację

osoby. Człowiek staje się niewolnikiem, traci swą wolność i pogrąża się w permanentnej sytuacji, która czyni go niezdolnym do wykorzystania wewnętrznego potencjału i stanięcia w pełni swej ludzkiej godności.

## **1.2. *Nada* – miłość jako wszystko**

### **1.2.1. *Nada***

*Todo* Boga i *nada* człowieka to jeden z przewodnich tematów dzieł karmelitańskiego doktora Kościoła. Zadaniem człowieka jest wyzbyć się wszystkiego, co mogłoby mu przeszkadzać w tym, aby Bóg nappełnił go sobą. Binomium *Todo/nada*, tak często stosowane przez św. Jana od Krzyża, sięga korzeniami jego własnego doświadczenia potrzeby negacji, która jest konieczna, aby człowiek mógł zakosztować zjednoczenia z Bogiem.

Jan jest świadomy trudności, które napotkać może odbiorca jego pism, chcąc zrozumieć wyłożoną w nich doktrynę, „istotną i gruntowną”, jak nazywa ją w prologu do *Drogi na Górę Karmel* (Prolog, 8). Zdając sobie sprawę z ryzyka bycia niezrozumianym bądź też bycia źle zrozumianym, aby przekaz był możliwie jak najbardziej przejrzysty, Jan stroni od dyskusji filozoficznych czy teologicznych żywych w jego epoce, wybierając metodę bardziej praktyczną, egzystencjalną i wspartą o doświadczenie. W ten sposób tym, co pisze, stara się pomóc człowiekowi osiągnąć „Wszystko”, którym jest Bóg, wkładając w swoje dzieła bogactwo życia, wiedzy, przeżyć, miłości.

Terminy *nada* i *todo* są względem siebie korelatywne, jedno pojęcie należy interpretować w kontekście drugiego. Zachodzi pomiędzy nimi wzajemna relacja tworząca dynamiczną symultaniczność. W ramach tej zależności *todo* – *nada* realizuje się proces, w którym Bóg za pośrednictwem unii miłości Bożej i ludzkiej czyni człowieka coraz bardziej podobnym do siebie. Jest to proces przemiany człowieka, który owocuje tym, iż człowiek staje się uczestnikiem Boskiej natury, jak czytamy

w drugim liście św. Piotra Apostoła (por. 2 P 1,4)<sup>61</sup>. Niekiedy Jan od Krzyża bywa postrzegany i określany jako „mystyk od owych «nada»”. Tymczasem nic bardziej mylnego. Gdy dotrze się do sedna autentycznej doktryny autora *Pieśni duchowej*, wówczas zrozumie się, dlaczego św. Janowi od Krzyża przysługuje raczej tytuł „mystyka Miłości”, piewcy Wszystkiego, które jest ponad wszelkie „nic”.

Jan często używa w swoich pismach tych dwóch słów: *nada* występuje 373 razy, *todo* – 274<sup>62</sup>. Już samo porównanie częstotliwości występowania obu terminów wskazuje na trudność, jaka powstaje, gdy chce się z całą dokładnością zrozumieć i właściwie zinterpretować przesłanie, które zawiera doktryna św. Jana. Karmelita nie deprecjonuje człowieka i otaczającej go rzeczywistości, uznając je za nic. Zachęca jedynie do tego, aby relację z sobą samym, z innymi, ze światem wypełnić Bogiem, który jest Miłującym Stwórcą, Fundamentem, nadaje wszystkiemu sens. Koncepcja *nada* w dziełach mistyka z Fontiveros ma charakter aksjologiczny, nie spekulatywno-filozoficzny. Jest słowem w służbie abnegacji ewangelicznej. Święty eksponuje w swojej doktrynie na temat *nada* przede wszystkim aspekt teologiczno-duchowo-mistyczny, natomiast kontekst filozoficzno-metafizyczny pozostaje na dalszym planie. Uwydatniony zostaje także wymiar antropologiczno-psychologiczny tego słowa, który pozostaje w związku z wymiarem teologiczno-duchowo-mistycznym poprzez ukazanie człowieka w relacji do Boga w procesie stopniowego uświęcania całego ludzkiego bytu i jego egzystencji. Człowiek musi zanegować sam siebie, aby Bóg mógł Go napęłnić sobą – jest to wyrzeczenie się „ja”, aby w pełniejszy sposób mogło zaistnieć „Ty”, którym jest Bóg. Taka autonegacja nie jest jednak destruktywną alienacją, ale jest to ascetyczna część życia ucznia Chrystusa, jest to ćwiczenie w podejmowaniu wysiłku otwarcia się na komunie z Bogiem, w życiu według łaski, inspirowanym chrześcijańskimi cnotami.

Janowe *nada* jest pojęciem służącym porównaniu dwóch rzeczywistości – człowiek jest niczym w porównaniu z Bogiem, jednak posiada on walor pozytywny, ponieważ jest miłowany i odkupiony przez Stwórcę, a ponadto obdarzony

---

<sup>61</sup> Por. tamże, s. 1164-1170.

<sup>62</sup> Por. tamże, s. 1166.

nieprzemijalnym celem, którym jest Bóg sam<sup>63</sup>. Można powiedzieć, że sanjuanistyczne *nada* posiada charakter aksjologiczny<sup>64</sup>.

Na rysunku św. Jana klarownie widać relatywną wartość *nada* wobec Absolutu. Karmelita wskazuje, co należy czynić, aby dojść do Wszystkiego. Jest to możliwe za pośrednictwem radykalnej praktyki *nada*. Jednak asceza nie jest nigdy celem samym w sobie, lecz jedynie (ważnym) środkiem pomocnym w osiągnięciu chrześcijańskiej doskonałości. Ta ostatnia jest zawsze dziełem Boga, Jedyne Doskonałego. Zatrzymanie się na etapie ascezy jest poprzestawaniem wyłącznie w obszarze ludzkich możliwości. Sama asceza jest konieczna, aczkolwiek niewystarczająca, by wejść na szczyt Góry Karmel. Jest to wymagana przez Boga predyspozycja serca, współpracującego z Nim i otwartego na Jego łaskę.

Sanjuanistyczne *nada* jest negacją tego, co nie jest Bogiem, a pomimo tego pretenduje do zajęcia należnego Jemu miejsca, do bycia Wszystkim w życiu i w sercu człowieka. Doktor mistyczny jasno podkreśla: Bóg jest początkiem, końcem i ostatecznym celem człowieka, dlatego pozostałe rzeczywistości powinny być podporządkowane Bożej Transcendencji w ludzkiej hierarchii wartości.

Ta myśl św. Jana jest owocem nie tylko gruntownego studium teologii, lecz także jego własnego życiowego doświadczenia, będącego praktyczną szkołą umiejętności właściwego rozeznawania między *todo* i *nada*.

Pod słowem *nada* kryje się u Jana taka inklinacja ludzkiego serca, ukierunkowanie wyborów człowieka, które ostatecznie prowadzą aż do zupełnego wyrzeczenia się wszystkiego i złożenia tego w Bożych rękach, w których to, co człowiek opuścił dla Boga, zostaje przemienione i zyskuje nową wartość w prawdziwym (Bożym) świetle.

Jak zostało już wyżej wspomniane, *todo* i *nada* są pojęciami współzależnymi od siebie. Drugie pozostaje w relacji do pierwszego, a pierwsze nadaje sens i znaczenie drugiemu. *Nada* kryje w sobie potencjał, aby stać się „czymś” i stopniowo osiągnąć to, co jest Wszystkim.

---

<sup>63</sup> Ontologicznie człowiek jest Niczym (*Nada*). Jednak w tym kimś, kto jest Niczym (*Nada*) w tajemnicy Wcielenia objawia się Bóg, będący Wszystkim – *Todo*. W ten sposób Nic (*Nada*) przemienia się we Wszystko (*Todo*) – por. I. Bengoechea, *Święty Jan od Krzyża i kobiety*, tł. W. Ciak, Poznań 2005, s. 89.

<sup>64</sup> Por. M.M. del Blanco, *Todo/nada*, s. 1166.

### 1.2.2. Bogactwo kontekstów

*Nada* jest kastylijskim słowem wskazującym na negację czegoś, które jednak samo, bez odpowiedniego kontekstu gramatycznego nie znaczy wiele. Ważną zasadą pozwalającą zrozumieć różne dystynkcje znaczeniowe, które święty nadaje w swoich pismach słowu *nada*, jest branie pod uwagę kontekstu gramatycznego właściwego dla każdej frazy, zwłaszcza relacji *nada* do innych słów, których akcję determinuje i od których przyjmuje znaczenie etyczno-duchowe. Przykładowymi konstrukcjami gramatycznymi ze słowem *nada* są frazy takie jak: „nie chcieć czegoś w niczym”, „nie działać nic”, „nie znaczyć nic”, „nie myśleć o niczym” etc. Te i podobne sformułowania ustanawiają kontekst, w którym najczęściej pojawia się *nada* w pismach św. Jana od Krzyża. Partykuła „nie”, która poprzedza słowo *nada* wzmacnia negację, z którą termin ten jest powiązany<sup>65</sup>.

Jan używa czasami „nic” także bez partykuły „nie”, między innymi w następujących kontekstach: „wszystkie stworzenia ziemi i niebios w porównaniu z Bogiem są niczym” (1 S 4,3); „dusza znajduje swój pokój i odpoczynek, ponieważ nie posiadając niczego, nic jej nie trudzi wzwyż i nic jej nie pociąga w dół, albowiem jest w środku swej pokory” (1 S 13,13); „aby [człowiek] tak оголоcony ze wszystkiego mógł postępować tą drogą, nie pragnąc czegokolwiek” (2 S 7,7)<sup>66</sup>; „wiele się trudzą, a mało lub żadnego nie znajdują pokarmu” (2 S 12,6)<sup>67</sup>; „ci bowiem nie mają nic albo mało do stracenia” (C 16,2); „posługuje się więc szatan pożądaniem zmysłowymi, chociaż w tym stanie przeważnie nic nie może działać albo bardzo mało” (C 16,2); „dusza bowiem, nie kochając poza Nim żadnej rzeczy, nie może w niczym znaleźć ukojenia” (C 1,14)<sup>68</sup>; „pośród wszystkich rozkoszy świata, wśród zadowolenia zmysłów, wśród smaków i słodczy duchowych na pewno nic mnie nie może uleczyć i zaspokoić” (C 6,3)<sup>69</sup>; „dusza w tej miłości unicestwia się niejako i niczego już nie zna,

---

<sup>65</sup> Por. J.D. Gaitan, *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, Burgos 2013, s. 88.

<sup>66</sup> „desnudo de todo, sin querer nada” (2 S 7,7).

<sup>67</sup> „poco jugo o nada” (2 S 12,6).

<sup>68</sup> „fuera de él nada ama, en nada descansa ni recibe alivio” (CB 1,14).

<sup>69</sup> „nada podrá sanarme, nada podrá satisfacerme” (CB 6,3).

tylko samą miłość” (C 1,18)<sup>70</sup>; „Umiłowany jej niczego innego nie ceni, niczym się nie posługuje poza miłością” (C 28,7)<sup>71</sup>; „(nasz Pan) w tym opuszczeniu, jakby unicestwiony i starty na proch” (2 S 7,11)<sup>72</sup>.

Największy potencjał, aby dobrze pojąć wykładaną w dziełach Jana naukę, posiada ten, kto czyta je w sposób zaangażowany, nie troszcząc się wyłącznie o zdobycie informacji, ale również o osobistą, zażyłą relację z Bogiem. Atmosferą, w jakiej powstały pisma karmelity, jest jego żywa więź z Bogiem oraz duchowa komunია ze wspólnotą pierwszych słuchaczy i czytelników. Są to słowa egzystencjalne, kierujące ku Bogu. O tej korelacji między praktyką a zrozumieniem teorii wyraźnie mówi o sam autor: „Miłujesz Ty, Panie, roztropność, miłujesz światło, lecz ponad wszystkie czynności duszy kochasz najbardziej miłość. Dlatego te słowa będą wskazówkami roztropności dla podejmującego podróż, światłem dla jego drogi i źródłem miłości krzepiącej go w czasie pielgrzymowania” (D, Prolog)<sup>73</sup>.

### 1.2.3. Trzy główne obszary znaczeniowe *nada*

Analiza różnych kontekstów, w jakich występuje słowo *nada* odsłania bogactwo znaczeń tego sanjuanistycznego terminu. Jeden ze znawców pism mistyka wyróżnia trzy fundamentalne, różne a zarazem komplementarne znaczenia, w jakich pojawia się *nada* w dziełach Jana od Krzyża<sup>74</sup>.

Pierwszy z nich to sens negatywny. Występuje wówczas, gdy *nada* użyte jest w celu pejoratywnej oceny pewnych czynności lub rzeczywistości duchowych, ze względu na ich nieadekwatność w stosunku do prawdziwej i czystej wiary. Korzeń takiej interpretacji *nada* jest z gruntu teologiczny. Problem niekoniecznie tkwi tu

---

<sup>70</sup> „el alma por amor se resuelve en nada, nada sabiendo sino amor” (CB 1,18).

<sup>71</sup> „su Amado nada precia ni de nada se sirve fuera del amor” (CB 28,7).

<sup>72</sup> „quedando así aniquilado y resuelto así como en nada” (2 S 7,11).

<sup>73</sup> W. Gogola, *Wstęp do Drogi na Górę Karmel*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, s. 174. Podobnie w Prologu *Drogi na Górę Karmel* Jan dobitnie zaznacza, że „ten tylko, kto to przeżywa, będzie (...) mógł pojąć” (S, Prolog, 1) oraz że „będą to istotne i gruntowne wskazania dla wszystkich, którzy zechcą dążyć do przedstawionego tutaj ogółenia duchowego” (S, Prolog, 8).

<sup>74</sup> Por. J.D. Gaitan, *Negación y plenitude...*, s. 89-92.

w samych rzeczach, co raczej w działaniu człowieka i w sposobie, w jaki wspomniane rzeczywistości w nim żyją. *Nada* określa w takim znaczeniu to wszystko, przed czym Jan pragnie człowieka ochronić. Wiara, nadzieja, a nade wszystko miłość (miłowanie Boga ponad wszystko i z całym sobą), jest dla Jana najważniejszym kryterium tego, co i jak ma w życiu wartość. To, co nie wyrasta na podglebiu miłości, jest niczym („no vale nada”), chociażby zdawało się być czymś wielkim i godnym podziwu<sup>75</sup>.

Drugi sens to sens ascetyczno-teologalny. W tym kluczu *nada* jest identyfikowane przede wszystkim z drogą wyrzeczenia i ewangelicznej przemiany. Jest jednocześnie przypomnieniem o tym, iż celem życia chrześcijanina nie jest ludzka doskonałość, lecz utożsamienie się z misterium osoby Jezusa Chrystusa, gdyż poza Nim nie istnieje nic, w czym Ojciec znalazłby radość<sup>76</sup>. Miejsce, w którym *nada* zyskuje wyraźnie ascetyczno-teologalny rys, jest pierwsza księga *Drogi na Górę Karmel*. Za pośrednictwem dyskursu dotyczącego wyzbycia się upodobania w pożądaniu wszystkich rzeczy (por. 1 S 3,1) Jan podkreśla wagę właściwej reedukacji zmysłów, poświęca temu cały trzeci rozdział wspomnianej księgi. Nawołuje, aby dusza pozostawała pod względem pożądania „w ciemności i bez niczego” (1 S 3,1.2)<sup>77</sup>. Odnośnie wszystkiego, co może do niej wejść poprzez zmysły, dusza powinna uzbroić się w ducha ubóstwa i oderwania się od tych rzeczy, jak podkreśla Jan zwłaszcza pod koniec owego rozdziału, w duchu Ewangelii wyjaśniając, czym jest prawdziwa czystość serca (por. 1 S 3,4; 1 S 13).

---

<sup>75</sup> Por. „Sam rodzaj śmierci nic by tutaj nie znaczył bez tej miłości, którą wraz z praktykowaniem i nagrodą męczeństwa da jej Bóg w inny, doskonalszy sposób” [„Porque aquella manera de morir, por si no vale nada sin este amor, el cual [amor] y ejercicio y premio de mártir le da por otros medios muy perfectamente”] (2 S 19,13).

Por. „Niech więc uważa tylko na Boga, a radość swą pokłada w służbie i uczczeniu Boga przez dobre obyczaje i cnoty. Wszakże bez tego cnoty nie mają u Boga żadnego znaczenia” [„Y así, sólo debe poner los ojos y el gozo en servir y honrar a Dios con sus buenas costumbres y virtudes, pues que sin este respecto no valen delante de Dios nada las virtudes”] (3 S 27,4.5).

Por. „By radość z dóbr moralnych łatwiej skierować ku Bogu, powinien chrześcijanin pamiętać, że zasługa z jego dobrych uczynków, jakimi są posty, jałmużny, pokuty, [modlitwy] itd., wypływa nie tyle z ich ilości i rodzaju, ile raczej z miłości Boga, dla której są spełniane” (3 S 27,5).

<sup>76</sup> Por. Romanca, 2, *O udzielaniu się trzech Osób Trójcy Przenajświętszej*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, s. 79.

<sup>77</sup> „Dusza, która wyzbyła się upodobania w rzeczach zewnętrznych, umartwiwszy swe pożądanie, jest jakby w nocnych ciemnościach. Ciemności te to nic innego, jak próżnia, która w niej powstaje po wyzbyciu się wszystkich rzeczy” (1 S 3,2).



Słowo *nada* w sensie teologiczno-ascetyczym z pewną częstotliwością występuje także w pismach św. Jana jako synonim „żadnej rzeczy” lub „jakiejś rzeczy”, co w praktyce jest bliskie ekwiwalentowi pojęciowemu „wszystkiego”. Także w tym przypadku *nada* jest zastosowane w kontekście opisu czynności ewangelicznych takich jak rezygnacja, ubóstwo, wolność, pokora, a nade wszystko skoncentrowanie całego swojego życia na Bogu jako na najcenniejszym skarbie, największej wartości, a zarazem kryterium nadającym sens wszystkim innym obszarom egzystencji<sup>78</sup>.

Trzeci sens – ascetyczno-mistyczny – przejawia się nade wszystko w wyrażeniach takich, jak „nie robić nic”, a także „być zredukowanym do niczego”. Są one używane przez św. Jana najczęściej przy opisach poszczególnych sytuacji, w jakich znajduje się dusza wobec Boga, doświadczając biernych oczyszczeń nocy ciemnej. Gdy mamy do czynienia z tym sensem, warto podkreślić, iż janowe *nada* nie identyfikuje się w jednoznaczny sposób z drogą negacji poszukiwaną przez człowieka, ale bardziej z drogą otrzymaną i mistyczną, co jednak nie zmienia faktu, iż, włączając w to również wezwanie, by „nie robić nic” (w wyższych stanach modlitwy), taka droga ma wiele wspólnego z praktyczną ascezą jako odpowiedź na dar otrzymany od Boga<sup>79</sup>.

Sens mistyczny *nada* jest ważnym aspektem w refleksji chrystologicznej hiszpańskiego karmelity. Według niego Chrystus jest dla człowieka nie tylko „Wszystkim” Boga, ale jest On także, podążając za dynamiką hymnu o kenozie, Tym, który „ogłosił siebie samego, przyjmując naturę sługi (...), stając się posłusznym aż do śmierci, i to śmierci na krzyżu” (Flp 2,6-8). W misterium Wcielenia, a zwłaszcza w śmierci na krzyżu autor *Nocy ciemnej* widzi moment kulminacyjny drogi Jezusa.

---

<sup>78</sup> Por. „Starajcie się też zachować ducha ubóstwa i wyrzeczenia się wszystkiego (...), a zadowalać się samym tylko Bogiem. Nie starajcie się też zbytnio o inne potrzeby nad tę, by serce mieć wolne. Ubogi bowiem w duchu jest wśród niedostatku bardziej stały i zadowolony, *gdyż wszystko swoje położył w оголоczeniu i w niczym*, stąd też we wszystkim ma swobodę serca. Szczęśliwe nic i błogosławione ukrycie serca, które ma taką siłę, że nie chcąc nic dla siebie, zdobywa wszystko i wyzbywa się trosk ziemskich, by tym więcej płonąć miłością!” [„Y miren que conserven el espíritu de pobreza y desprecio de todo, (...) queriéndose contentar con solo Dios. Y sepan que no tendrán ni sentirán más necesidades que a las que quisieren sujetar el corazón; porque el pobre espíritu en las menguas está más constante y alegre porque ha puesto **su todo en nonada en nada**, y así halla en todo anchura de corazón. Dichosa **nada** y dichoso escondrijo de corazón, que tiene tanto valor que lo sujeta **todo**, no queriendo sujetar **nada** para sí y perdiendo cuidados por poder arder más en Amor”] – List 16 (Do Matki Marii od Jezusa, karmelitanki bosej, przeoryszy w Kordowie), w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, s. 1003. Por. także: „Nie zwraca tu dusza uwagi, bo nawet nie mogłaby tego uczynić, na żadną rzecz, i nie zatrzymuje się na niczym, co nie jest Bogiem i co do Niego nie prowadzi” [„No mirando el alma ni pudiendo mirar **en nada**, no se detiene **en nada** fuera de Dios para ir a él”] (2 N 25,3).

<sup>79</sup> Por. J.D. Gaitan, *Negación y plenitude...*, s. 89-92.

Podobnie szczytowym momentem drogi chrześcijanina powinna być jego śmierć z Chrystusem, utożsamienie się z Jego misterium, aby w ten sposób osiągnąć zjednoczenie z Bogiem. Jan, mówiąc o krzyżu i śmierci wewnętrznej, ukazuje równocześnie perspektywę zmartwychwstania i nowego życia. Czyni tak przykładowo w komentarzu do pierwszej strofy *Pieśni duchowej*:

„Rozpalają one [rany miłości] wolę w rozmiłowaniu w takim stopniu, że dusza pali się w płomieniu miłości i to tak, że wydaje się być trawiona w tym płomieniu, wychodzi z siebie, odnawia się całkowicie i zaczyna żyć w nowy sposób, jak ów feniks, który się spala i odradza do nowego życia. Mówi o tym prorok Dawid: «Zostało zapalone moje serce i odmieniły się moje nerki, ja wniwecz się obróciłem, a nie wiedziałem» (Ps 72,21-22). Pożądania i uczucia, które tu określa prorok mianem *nerek*, wzruszają się w tym rozplamieniu serca i zmieniają w boskie, a dusza w tej miłości **unicestwia się** niejako i niczego już nie zna, tylko samą miłość” (PD 1,18) [„y el alma por amor se **resuelve en nada**, nada sabiendo sino amor”]<sup>80</sup>.

#### 1.2.4. *Nada* a cnoty teologalne

Jednym z kluczy do zrozumienia Janowej doktryny dotyczącej *nada* są cnoty teologalne – wiara, nadzieja, miłość. Pod działaniem tych cnót oczyszczają się duchowe władze człowieka – rozum, pamięć, wola. W tym kontekście staje się lepiej zrozumiałe przesłanie hiszpańskiego mistyka na temat *nada*. Pustka władz duchowych jest niezbędna, aby cały byt człowieka został stopniowo napelniony Bogiem<sup>81</sup>. Wyłącznie

---

<sup>80</sup> Por. tamże.

<sup>81</sup> Posiadanie w sobie pewnej pustej przestrzeni nie jest równoznaczne z przeżywaniem destrukcyjnego poczucia pustki, które nierzadko jest skutkiem oddalenia się człowieka od Boga. Pierwsze doświadczenie zawiera w sobie pełną gotowości postawę oczekiwania na wypełnienie, może ono być również lekarstwem na poczucie pustki. O tych dwóch rodzajach pustki pisze Sługa Boży Apb Fulton J. Sheen w kontekście celibatu, dzieląc się przy tym swoim osobistym doświadczeniem: „My kapłani zbyt często myślimy, że celibat jest czymś, co dajemy Kościołowi; tak naprawdę jest to coś, co otrzymujemy, podobnie jak dziewczyna może otrzymać oświadczenia. Negatywnym aspektem celibatu jest stworzenie pustki. Dziewicze łono Najświętszej Matki było puste: Pan je wypełnił. Istnieją w świecie dwa rodzaje pustki: pustka Wielkiego Kanionu, która jest jałowa i pustka fletu, który może wytworzyć dźwięki jedynie dzięki ludzkiemu oddechowi. Pustka celibatu jest pustką tego drugiego rodzaju. Ma w niej miejsce wyrzeczenie się części ego i wtedy ze strony Boga zostaje dany dar. Mogłbym narysować krzywą mojego własnego życia i jestem pewien, że każdy kapłan mógłby naszkicować podobną; moja postawa względem celibatu zawsze byłaby wprost proporcjonalna do mojej osobistej miłości Chrystusa. Gdy nasze namiętności przestają płonąć dla Niego, ich żar kieruje się ku stworzeniom. Celibat nie jest brakiem

czynności przynależne cnotom teologalnym mogą dać człowiekowi pewność, że *nada* wiedzie do *Todo*, dzięki radykalnej stanowczości i wymagającej konsekwencji procesu duchowego oczyszczenia. *Nada* jest drogą do *Todo* i tylko *Todo* jest pełną i ostateczną realizacją „*nada*”.

Co istotne, *Todo/nada* nie są pojęciami rozszczepionymi w duchowej panoramie sanjuanistycznej. Pojawiają się jako antynomie, jednak dzięki wierze, nadziei i miłości można dostrzec istniejącą między nimi jedność, jasny, wspólny cel, ku któremu prowadzą<sup>82</sup>.

*Nada* widziane z perspektywy fundamentalnych aktywności duchowych człowieka, jakimi są trzy cnoty teologalne, jest prawdziwą drogą tryumfu Boga w człowieku, którego owocem jest zintegrowanie na nowo całego ludzkiego bytu, wszystkich jego czynności, takich jak myślenie, pamiętanie, kochanie, działanie. Wiara, nadzieja i miłość są realizacją *nada* jako pewien niezawodny środek do osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem. Wiara, która zawsze zakłada i respektuje ludzki rozum, podczas ciemnej nocy zaciemniająca umysł jest owym „*nic*” dla człowieka podążającego ku szczytowi Góry Karmel. Nadzieja wymaga opuszczenia i oddania wszystkiego, co nie jest Bogiem oraz ufne powierzenia się Jemu, dzięki czemu oczyszczona pamięć może zjednoczyć się z Bogiem. Miłość przemienia ludzkie serce w gorejący ogień, sprawia, że człowiek szuka we wszystkim wyłącznie Boga i pragnie Go kochać. W ten sposób miłość usposabia ludzką wolę ku temu, aby mogła żyć w intymnej zażyłości z Bogiem Miłością<sup>83</sup>.

### 1.2.5. Dialektyka *todo/nada*

Zestawienie w pismach św. Jana tych dwóch terminów posiada wielką siłę ekspresji, która w pierwszym rzędzie wypływa ze znaczenia, jakie niesie ze sobą każde

---

namiętności; jest on raczej intensywnością namiętności” – J.S. Fulton, *Celibat*, <http://www.abpsheen.pl/2012/10/celibat.html> [z dn. 1.04.2017].

<sup>82</sup> Por. M.M. del Blanco, *Todo/nada*, s. 1165 nn.

<sup>83</sup> Por. tamże.

z owych pojęć samo w sobie, a także z ważnego miejsca, które binomium *todo/nada* zajmuje w całej sanjuanistycznej wizji ascetyczno-teologalnej<sup>84</sup>. Dialektyczne użycie tych terminów występuje u Jana także w innych konstelacjach (powiązaniach), np. *algo/todo* (coś/wszystko), *algo/nada* (coś/nic), *nada/mucho* (nic/wiele). Te i tym podobne opozycje są specyficzną dla Jana od Krzyża formą pisania, niekiedy mającą wyraźną podstawę biblijną. Spełnia ona funkcję podkreślenia janowej wizji radykalności wymagań, jakie niesie ze sobą życie ucznia Chrystusa<sup>85</sup>.

W sanjuanistycznej dialektyce *todo/nada* dwa teksty wydają się być szczególnie symptomatyczne. Obydwa umieszczone są w pierwszej księdze *Drogi na Górę Karmel*, konkretnie w rozdziale 4 i 13. Zostaną one poddane analizie w dalszej części pracy.

### a) *Nada* a ubóstwo duchowe

Jednym z takich pól znaczeniowych *nada* jest wyrzeczenie i ubóstwo duchowe. W tym znaczeniu św. Jan dwukrotnie cytuje fragment Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian: „jako ci, którzy nic nie mają, a posiadają wszystko” (2 Kor 6,10)<sup>86</sup>.

Napięcie między *todo* i *nada* pojawia się także w znaczeniu duchowego oderwania jako droga do osiągnięcia wszystkiego czy raczej do pozyskania Boga we

<sup>84</sup> J.D. Gaitan, *Negación y plenitud...*, s. 92-100.

<sup>85</sup> Por. „Gdy zatrzymasz się nad czymś, przestajesz dążyć do wszystkiego” [„Cuando reparas en **algo**, dejas de arrojarte al **todo**”] (1 S 13,12); „Usiłuj zawsze skłaniać się (...) nie do tego, aby pragnąć **czegoś**, lecz do tego, by nie pragnąć **niczego**” [Procure siempre inclinarse (...) no a lo que es querer **algo**, sino a no querer **nada**”] (1 S 13,6); „Bo choćby się wydawało zewnętrznie, że człowiek **coś** czyni, w istocie będzie to **niczym**. Jest bowiem prawdą, że dobre czyny dokonują się jedynie mocą Bożą” [„Aunque más parezca que hace **algo** por de fuera, en sustancia no será **nada**, cuando está cierto que las obras buenas no se pueden hacer sino en virtud de Dios”] (C 29,3); „Nie mów więc: Ta dusza wcale **nie** postępuje, gdyż **nic** nie czyni! Chociaż jest prawdą, że **nic** nie czyni, lecz właśnie przez to samo, że **nic** nie czyni, okażę ci, że czyni **wiele**” [„Por tanto, no digas: ¿Oh, que no va el alma delante, porque no hace **nada**? Porque, si ello es verdad que no hace **nada**, por el mismo caso que no hace **nada**, te probaré yo aquí que hace **mucho**”] (LI 3,47).

<sup>86</sup> „Człowiek oderwany raduje się we wszystkim radością pełną, wolną od wszelkich przywiązań, tak jak gdyby wszystko posiadał. Skoro zaś patrzy na rzeczy doczesne z pragnieniem posiadania części z nich, pozbawia się ogólnego upodobania we wszystkich. Oderwawszy się od wszystkich, nie ma żadnej z nich w sercu, jak mówi św. Paweł, ma je wszystkie w wielkiej swobodzie (por. 2 Kor 6, 10). Jeśli się zaś przywiąże do niektórych, wola jego zostaje skrepowana i nic nie posiada, bo raczej te rzeczy opanowują człowieka i krępują jego serce, on zaś cierpi jak niewolnik” (3 S 20,3); „To właśnie znamionuje ducha tak oczyszczonego i wyzwolonego ze wszystkich szczegółowych pojmowań i odczuć, że nie smakuje w żadnych poszczególnych pojęciach i doznaniach. Pozostając w próżni, w ciemności i w mrokach, tym łatwiej obejmuje wszystko, by się spełniły słowa św. Pawła (2 Kor 6,10): *Nihil habentes et omnia possidentes*. Ta wielka szczęśliwość jest nagrodą za duchowe ubóstwo” (2 N 8,5).

wszystkim, jednakże już bez wyraźnego cytowania powyższego fragmentu z listu św. Pawła (2 S 4,5<sup>87</sup>; 3 S 2,12; Epist 16, 17, 19). Mimo wspólnego kontekstu Jan nieraz używa opisywanej przeciwstawnej relacji w zróżnicowany sposób, co powoduje, że terminy *todo* i *nada* w jednej i tej samej frazie oznaczają wyrzeczenie (2 N 19,4<sup>88</sup>; 21,6), natomiast w innej obydwie są użyte w opisie stanu radości i posiadania dóbr Bożych (L 2,4<sup>89</sup>).

### **b) *Nada* a miłość**

Obok tematycznego tła dla *todo/nada* związanego z duchowym wyrzeczeniem i oderwaniem św. Jan używa także dynamicznej relacji *todo/nada* w celu podkreślenia wagi, znaczenia, a także cech i właściwości miłości. Ważnym przykładem jest tu fragment, w którym kastylijski pisarz nawiązuje do przykazania miłości Boga z „całego” serca, myśli i duszy, a więc całym swoim bytem. To przykazanie zakłada, że z tej miłości nie można wyłączyć „niczego”, co stanowi człowieka (por. 2 N 11,4)<sup>90</sup>.

Tekstem biblijnym, który pod tym względem mógł wywrzeć wpływ na rozumowanie św. Jana, jest Pawłowy hymn o miłości (1 Kor 13,1-13). W pismach karmelity pobrzmiewa jego echo – bez miłości wszystko jest niczym; gdybym miłości nie miał, byłbym niczym, nic bym nie zyskał (por. tamże). Dokonując interpretacji tych fragmentów pism św. Jana od Krzyża, w których pojawiają się słowa *todo* i *nada*, warto mieć na uwadze tematyczny kontekst miłości i miłosierdzia, by w ich świetle objaśniać teksty hiszpańskiego mistyka.

Jose Damian Gaitan jest zdania, iż relacja dialektyczna zachodzi tutaj nie tyle między *todo* i *nada*, co pomiędzy miłością z jednej a *todo/nada* z drugiej strony. Miłość

---

<sup>87</sup> „Dusza przychodząca do tego stanu nie ma swoich sposobów postępowania i nie przywiązuje się, ani się do nich przywiązać nie może. Mówię tylko o sposobach rozumowania, doznawania i odczucia, lecz odnosi się to do wszystkich innych i gdy dusza nie ma żadnego z nich, ma wszystko” (2 S 4,5).

<sup>88</sup> „W sensie duchowym wskazują te słowa na owo wewnętrzne uwolnienie się duszy od wszystkich stworzeń i na jej odwrócenie się od wszystkiego” [„Hablando espiritualmente es el desarrimo que aquí interiormente trae el alma de toda criatura, no parando ni quietándose en nada”] (2 N 19,4).

<sup>89</sup> „I w ten sposób szczęśliwa dusza, tak niespodziewanie dochodzi do tego upalenia, wie wszystko i wszystkiego smakuje. Jest całkowicie wolna i wszystko osiąga. Nikt nie może jej pokonać, nic jej nie dosięga” [„Y así, la dichosa alma que por grande ventura a este cauterio llega, todo lo sabe, todo lo gusta, todo lo que quiere hace y se prospera, y ninguno prevalece delante de ella, nada le toca”] (Ll 2,4).

<sup>90</sup> Por. J.D. Gaitan, *Negación y plenitude...*, s. 92-100.

jest tym, co nadaje wartość wszystkim rzeczom i czynom, a jej brak zrównuje je z niczym (sprawia, że są niczym). W stanie małżeństwa duchowego dusza, świadoma tego, że tylko miłość jest odpowiedzią na pragnienie Boga<sup>91</sup>, wszystko nią wypełnia:

„Doszła już bowiem do tej doskonałości, której formą i istotą, jak mówi św. Paweł, jest miłość (Kol 3,14). Ponieważ dusza im więcej kocha, tym doskonalsza jest w tym, co kocha. Tutaj więc dusza, będąc już doskonałą, jest cała miłością, jeśli tak można powiedzieć, i wszystkie jej uczynki są miłością. Wszystkie swe władze i bogactwa dusza zużywa w miłowaniu, dając jak mądry kupiec (Mt 13,46) wszystkie swoje rzeczy za ten skarb miłości, który znalazła ukryty w Bogu. Skarb ten jest w takiej cenie przed Bogiem i dusza tak jasno widzi, że Umiłowany jej niczego innego nie ceni, niczym się nie posługuje poza miłością, że pragnie Mu ona służyć doskonale i wszystko podporządkowuje czystej miłości Boga.

I nie tylko wola Umiłowanego, lecz i sama miłość, w której jest zjednoczona, porusza ją we wszystkim i przez wszystko do miłowania Boga. Pszczoła ze wszystkich roślin zbiera miód w nich zawarty i posługuje się nimi tylko w tym celu. Podobnie dusza ze wszystkich rzeczy, które przez nią przechodzą, zbiera z wielką łatwością słodycz miłości w nich zawartą, bo miłuje w nich Boga bez względu na to, czy są smakowite, czy mdłe. Jest bowiem przeniknięta i osłonięta miłością, niczego prócz niej nie czuje, w niczym nie smakuje i o niczym nie wie, ponieważ, jak powiedzieliśmy, dusza ta nie umie nic jak tylko kochać, i jej upodobaniem we wszystkich rzeczach i zajęciach jest rozkosz miłości Bożej” (C 27,8).

Pozostając wciąż w zakresie tematycznym związanym z miłością, można również wskazać inne teksty, gdzie *todo/nada* charakteryzuje zachowanie duszy rozmiłowanej w Bogu<sup>92</sup>. Wszystko, co może ją spotkać lub co może ona cierpieć na drodze ku Umiłowanemu, poczytuje sobie za nic. Rozpłomienienie miłości (*pasión de amor*), którego korzeń i rdzeń mieści się w wyższej części duszy (czyli w duchu), roznieca pragnienie Boga. Jest ono tak wielkie, że w porównaniu z nim wszystkie

---

<sup>91</sup> Wywyższenie duszy jest tym, czego Bóg dla niej pragnie. Może się to dokonać jedynie poprzez miłość: „Bóg pragnie jedynie miłości. Dobrze więc będzie przed dalszymi wyjaśnieniami podać tu przyczynę tego, że wszystkie nasze czyny i trudy, choćby były możliwie największe, niczym są przed Bogiem. Nie możemy bowiem nic złożyć przez nie Bogu, ani wypełnić Jego jedyne pragnienia, którym jest wywyższenie duszy. Dla siebie bowiem Bóg nic z tego nie pragnie, gdyż niczego nie potrzebuje. A jeśli czegoś pragnie, to jedynie tego, co wywyższa duszę. Ponieważ nie ma innej rzeczy, w której mógłby ją bardziej wywyższyć jak zrównanie jej ze sobą, przeto tego jedynie żąda, żeby Go miłowała. Właściwością bowiem miłości jest zrównanie kochającego z tym, co kocha” (C 28,1).

<sup>92</sup> Por. J.D. Gaitan, *Negación y plenitude...*, s. 92-100.

cierpienia zmysłów, jakich człowiek doświadcza w ciemnej nocy ducha, mimo iż są nieporównywalnie większe niż te, które przeżywał w nocy zmysłów, zdają mu się być niczym, „odczuwa bowiem w swym wnętrzu brak dobra tak wielkiego, że niczym go nie sposób zastąpić” (2 N 13,4)<sup>93</sup>. W początkach nocy ducha, gdy ogień miłości nie przeniknął jeszcze duszy do głębi, zamiast owego rozplomienia miłości otrzymuje ona tak wielką miłość i zrozumienie wartości Boga, że ze wszystkiego, co cierpi i odczuwa wśród trudów tej nocy, największa jest udręka na myśl, że straciła Boga, lub że jest przez Niego odrzucona (por. 2 N 13,5). Udręka miłości towarzyszy zatem duszy od początku nocy, sprawiając w niej podwójny skutek – sprawia, że dusza ocenia Boga w należyty sposób oraz ogarnia ją biernym doznaniem miłości (rozplomienia ją). Miłość, choć „ciemna i bez odczucia” rozpala duszę, dając jej głębokie zrozumienie tego, jakim skarbem jest Bóg. Płomienie tej miłości rozbudza w duszy tak wielką siłę, gwałtowność i żar, że jest ona gotowa na wszystko dla Boga: „Nie patrzy ani nie zważa na nic, a nie panując nad sobą w porywie i upojeniu miłości, gotowa jest podjąć się rzeczy dziwnych i nadzwyczajnych, jakie by napotkała, aby tylko znaleźć Tego, którego miłuje” (2 N 13,5)<sup>94</sup>. Probierzem prawdziwej miłości Boga jest brak lęku przed tym, co dusza mogłaby przecierpieć i znieść, służąc Mu, gdyż Jego samego miłuje ponad wszystko inne (por. C 2,4 n)<sup>95</sup>. Kto pragnie, aby Bóg oddał mu się cały, najpierw sam powinien mu się całkowicie oddać, nie pozostawiając niczego dla siebie (por. D 127)<sup>96</sup>.

Przeciwieństwem takiej pełnej otwartości i miłości postawy człowieka wobec Boga jest zachowanie innych osób, które władze swojej duszy pogrążyły w sprawach doczesnych tak, że nie zabiegają już o wypełnianie prawa Bożego. Nie interesują się sprawami dotyczącymi zbawienia i tego, co wieczne. Ludzie tacy są pochłonięci

---

<sup>93</sup> „Todo el penar del sentido, aunque sin comparación es mayor que en la primera noche sensitiva, no le tiene en nada, porque en el interior conoce una falta de un gran bien, que con **nada** ve se puede medir” (2 N 13,4).

<sup>94</sup> „Pero cuando ya la llama ha inflamado el alma, juntamente con la estimación que ya tiene de Dios, tal fuerza y brío suele cobrar y ansia con Dios, comunicándose el calor de amor, que, con grande osadía, sin mirar en cosa alguna, ni tener respeto a **nada**, en la fuerza y embriaguez del amor y deseo, sin mirar lo que hace, haría cosas extrañas e inusitadas por cualquier modo y manera que se le ofrece (por) poder encontrar con el que ama su alma” (2 N 13,5).

<sup>95</sup> „Esto, pues, quiere decir aquí el alma cuando dice: (...) aquel que yo más quiero, es a saber, más que a **todas** las cosas. Lo cual es verdad cuando al alma no se le pone **nada** delante que la acobarde de hacer y padecer por él cualquier cosa de su servicio, (...) es señal que le ama sobre todas las cosas (C 2,4n).

<sup>96</sup> „El alma que quiere que Dios se le entregue **todo**, se ha de entregar **toda**, sin dejar **nada** para sí” (D 127).

całkowicie rzeczami świata, którego postać przemija: „Oдноśnie do rzeczy Bożych są oni niczym, zaś w sprawach światowych są wszystkim” (3 S 19,7)<sup>97</sup>.

### c) *Nada* a działanie Boga i człowieka

Kolejnym kontekstem *todo/nada* jest działanie (*acción*) i jego wartość<sup>98</sup>. Dialektyka *todo/nada* bywa przez Jana użyta w celu oceny własnego działania człowieka oraz działania Bożego. Idąc za nauczaniem Jezusa, które znajdujemy w Ewangelii św. Łukasza (Łk 10,7<sup>99</sup>), karmelitański mistyk opisuje, na czym polega pokora człowieka postępującego w doskonałości. Taka osoba jest daleka od gloryfikowania swoich czynów, przeciwnie – ma za nic wszystkie swoje działania<sup>100</sup>. Wszelkie dobro, jakie posiada, przypisuje swojemu Oblubieńcowi, którego kocha i przez którego jest kochana:

„Właściwością miłości doskonałej jest nie szukać dla siebie niczego, nie przypisywać sobie niczego, lecz wszystko Umiłowanemu (...). W trosce i obawie, by nie przyznano jej jakiejś wartości i zasługi, a tym samym, by się nie przypisywało Bogu mniej, niż Mu się należy i niż ona pragnie, wszystko przypisuje Bogu” (C 32,2).

Prymat działania Boga zaznacza się także w głębszych stanach mistycznych. Całe działanie należy tu do Boga, „dusza niczego nie czyni ze swej strony” (L1 1,9), „ma tylko jedno zadanie: przyjmować wszystko od Boga” (tamże)<sup>101</sup>.

---

<sup>97</sup> „Y así en lo de Dios no son nada y en lo del mundo lo son todo” (3 S 19,7).

<sup>98</sup> Por. J.D. Gaitan, *Negación y plenitud...*, s. 92-100.

<sup>99</sup> „Tak mówcie i wy, gdy uczynicie wszystko, co wam polecono: «Słudzy nieużyteczni jesteśmy; wykonaliśmy to, co powinniśmy wykonać»” (Łk 10,7).

<sup>100</sup> Por. „Wzrastając w prawdziwej pokorze, im większych czynów dokonują, tym jaśniej poznają, jak wiele winni są Bogu, a mało tego wszystkiego, co czynią dla Niego. I tak, im więcej czynią, tym mniej mają z tego zadowolenia. W nadmiarze miłości i zapału pragnęliby tak wiele czynić dla Boga, że to, co rzeczywiście czynią, wydaje im się niczym” (1 N 2,6); „Dusza bowiem, która prawdziwie kocha Boga, nie zaniedbuje uczynić wszystkiego, co może zrobić, by znaleźć swego Umiłowanego – Syna Bożego. A chociaż już wszystko, co mogła, uczyniła, nie zadowala się tym ani nie myśli, że uczyniła cokolwiek” (C 3,1).

<sup>101</sup> To udzielanie się Boga duszy odbywa się w samej jej istocie, z dala od szatana, świata i zmysłów. Dzięki temu jest ono obfite, głębokie, czyste i bezpieczne od wpływów „zewnątrznych”. Bóg jest tym, który działa, jednak dusza nie jest wobec tego działania całkowicie bierna: „Dlatego też wszystkie poruszenia takiej duszy są boskie i chociaż nie są jej własnością, należą jednak do niej, Bóg bowiem wywołuje je w niej z nią razem, gdyż ona daje swą wolę i zgodę” (L1 1,9); „Wtedy [Bóg – przyp. P.H.]



Św. Jan od Krzyża stosuje dialektykę *todo/nada* także wówczas, gdy mówi o życiu czynnym i kontemplacyjnym. Według karmelity miłość jest tym, co nadaje prawdziwą wartość wszystkim ludzkim czynom. Kontemplacja, będąca doświadczeniem czystej miłości, może wydawać się nierobieniem niczego. Jednak ta aktywność duszy, jaką jest kontemplacja, jest niezwykle cenna w oczach Bożych i dla Kościoła: „Odrobina tej czystej miłości jest bardziej wartościowa przed Bogiem i wobec duszy i więcej przynosi pożytku Kościołowi niż wszystkie inne dzieła razem wzięte, chociażby się nawet zdawało, że dusza nic nie czyni” (C 29,2)<sup>102</sup>. Jest tak z tego względu, iż kontemplacja jest doświadczeniem miłości Boga, dla której zostaliśmy stworzeni (por. C 29,3). Wszelkie działania mogą być w gruncie rzeczy bezwartościowe w świetle tego ostatecznego celu człowieka, mogą znaczyć tyle co nic lub niewiele więcej, proporcjonalnie do miłości, jaką w sobie mieszczą<sup>103</sup>.

#### **d) Rozdział 4 i 13 *Drogi na Górę Karmel***

Czwarty rozdział pierwszej księgi *Drogi na Górę Karmel* zawiera sformułowania św. Jana od Krzyża opierające się na dialektyce *todo/nada* w kontekście porównania Stwórcy i stworzeń (lub ich przymiotów). „Wszelki byt stworzony w porównaniu z nieskończonym bytem Boga jest niczym” (1 S 4,4)<sup>104</sup> – na tej ontologicznej dychotomii opiera się droga ascezy naszego mistyka. W tym zestawieniu słowo *todo* nie odnosi się już do Boga, ale do dóbr stworzonych (tego wszystkiego, co jest mniejsze od Boga). Przeciwna relacja tych dwóch pojęć wzajemnie się objaśniających (*todo* i *nada*) nie zachodzi tu między nimi samymi (dwoma desygnatami tych terminów w poprzednio analizowanych kontekstach: *todo* – Bóg i *nada* – reszta), lecz między tym wszystkim, co w rzeczywistości (w Bożej perspektywie) jest niczym, a Bogiem. Odniesienie do siebie tych dwóch obszarów jest porównaniem dwóch

---

bierze duszę za rękę, króluje w niej w obfitości pokoju i spoczynku i sprawia, że ustają działania naturalne jej władz, którymi pracując całą noc, nic nie zrobiła (Łk 5,5), oraz ucisza już (...) ducha bez działania zmysłów. Albowiem zmysł swym działaniem nie jest zdolny pojąć ducha” (LI 3,54).

<sup>102</sup> „Porque es más precioso delante de Dios y del alma un poquito de este puro amor y más provecho hace a la Iglesia, aunque parece que no hace **nada**, que **todas** esas otras obras juntas” (C 29,2).

<sup>103</sup> Por. J.D. Gaitan, *Negación y plenitude...*, s. 92-100.

<sup>104</sup> „El ser de las criaturas, comparado con el infinito [ser] de Dios, nada es” (1 S 4,4).

ekstremów, kluczowe jest tu słowo: *comparado(-da)*, porównany(-na). Ten rozdział pozostaje w harmonii z całą doktryną św. Jana o uśmierceniu pożądań i negacji upodobania w tym, co nie jest Bogiem, chociażby nawet wydawało się to bardzo religijne czy nadprzyrodzone. Według karmelitańskiego doktora Kościoła należy odrzucić to wszystko, co nie jest czystym szukaniem i kochaniem Boga jako jedynej i najwyższej wartości.

Inny tekst obok omawianego powyżej (1 S 4) również jest uznawany za klasyczny, jeśli chodzi o sanjuanistyczną dialektykę *todo/nada*. Chodzi tu o fragment z 13 rozdziału pierwszej księgi *Drogi na Górę Karmel* (1 S 13,11-13). Ów tekst nie posiada tak doktrynalnego zabarwienia jak analizowany poprzednio, ma bardziej praktyczny charakter, co zapowiada sam autor w numerze drugim wspomnianego rozdziału. Przywołuje w nim niemalże dosłownie wersety i zasady, które umieścił na rysunku Góry Karmel<sup>105</sup>.

Zazwyczaj uważa się, że w wersetach jedenastego i trzynastego punktu odnośnego rozdziału istnieją dwa bieguny dialektycznej relacji: *todo* i *nada*. Jednak rzecz jest o wiele bardziej złożona. Pojawiają się tu także inne słowa, nie mniej ważne niż dwa powyższe słowa-klucze, takie jak np. „iść przez”, „posiadać”, „smakować”, „być”, „chcieć”, „poznawać”<sup>106</sup>.

Wyrażenie „aby dojść do” powtarza się ośmiokrotnie i rozpoczyna pierwsze osiem wersów, a więc pierwszą i drugą grupę wersetów umieszczonych przez św. Jana u dołu szkicu Góry Karmel (1 S 13,11). Jednak czasownik „dochodzić” (w znaczeniu „osiągać”) pojawia się także w trzeciej grupie wersetów (1 S 13,12). Akcentuje on fakt, iż Janowe wskazówki wyrażone w punkcie 11 i 12 stanowią klarowną propozycję duchowej drogi. Tę ideę wzmacnia czasownik „iść” występujący drugiej grupie wersetów: „Aby dojść do (...), musisz iść przez (...)”. *Todo* reprezentuje tu metę owej wędrówki. Można dostrzec tu dialektyczną opozycję pomiędzy „dojściem do

---

<sup>105</sup> Wiadomo, że Jan sporządził wiele kopii rysunku Góry Doskonałości, nie zawsze identycznych, jak również niepokrywających się dokładnie z wersetami z 1 S 13,11-12. Według wersji owego szkicu, wykonanego przez grafika Diego de Astor w pierwszej edycji pism św. Jana od Krzyża, grupy wersetów są opatrzone serią tytułów, w których jest mowa nie o „niczym”, lecz o „wszystkim”, jako celu możliwym do osiągnięcia. Wspomniane tytuły to np.: „Sposób, aby dojść do wszystkiego”, „Sposób, aby osiągnąć wszystko”, „Wskazówki, jak posiadać wszystko” – por. J.D. Gaitan, *Negación y plenitud...*, s. 92-100.

<sup>106</sup> Por. tamże.

wszystkiego” a tym, aby „nie chcieć (smakować, posiadać, być, poznawać) czegoś w niczym”. Takie nastawienie wewnętrzne, aby „nie pragnąć niczego” lub „nie chcieć czegoś w niczym”, pozwala dojść do posiadania, radowania się, smakowania, poznawania, bycia wszystkim. Innymi słowy: negacja i ewangeliczne ubóstwo duchowe są konieczną formą przygotowania serca na przyjęcie dóbr Bożych i Jego samego. Metą wspinaczki na Górę Karmel jest posiadanie Boga sercem wolnym i czystym. Św. Jan wspomina o konsekwencjach antropologicznych tego stanu: dzięki postawie ogołocenia duchowego „dusza znajduje swój pokój i odpoczynek, ponieważ nie pożądając niczego, nic jej nie trudzi wzwyż i nic jej nie pociąga w dół, albowiem jest w środku swojej pokory. Skoro zaś czegoś pożąda, już tym samym się trudzi” (1 S 13,13).

### **e) Współzależność *nada* i *todo***

Negacja i duchowe ubóstwo są istotowo związane ze zjednoczeniem z Bogiem, są to jak gdyby dwie strony tej samej miłości. Federico Ruiz Salvador uważa, iż zrozumienie zagadnienia negacji jest kryterium tego, czy dany czytelnik dotarł do prawdziwej percepcji św. Jana od Krzyża<sup>107</sup>. W pierwszym, pobieżnym oglądzie można odnieść wrażenie, że kastylijski poeta chwilami dał się ponieść pewnym skrajnościom, które nie do końca są uzasadnione – zarówno w doświadczeniu, w teologicznym wyjaśnieniu, jak i w języku. Interpretacja binomium *todo/nada*<sup>108</sup> niesie ryzyko jednostronnych symplifikacji, znajdowania w pismach janowych nieusprawiedliwionych przejawów surowości i rodzajów utopii, które próbuje się przełożyć na normy postępowania. Zredukowanie kwestii sanjuanistycznej negacji

---

<sup>107</sup> Por. F.R. Salvador, *Mistyk i nauczyciel...*, s. 123-131.

<sup>108</sup> Pierwotnie hiszpańskie słowo *nada* zawsze oznaczało coś. Jest to pozostałość z wyrażenia: jakaś rzecz (cosa *nada*) – coś istniejącego. Dlatego też używa się go w wielu kontekstach, w których zastosowanie tego słowa nie pociąga za sobą negacji, na przykład: „Jak pan sądzi, czy ta książka przyda się na coś?” (para *nada*), „Ta książka nie nadaje się do czegokolwiek” (para *nada*). W taki sposób *nada* nabrało znaczenia przeczącego, wyłącznie wskutek częstego występowania w sformułowaniach zwierających przeczenie, które jednak nie było oznaczone przez samo *nada*, ale przez inne, towarzyszące mu słowo. Podobną ewolucję przeszło słowo *nadie* (nikt; z początku: *nadi*), które etymologicznie związane jest ze słowem *nado* (ktoś). Natomiast słowo *nonada* samo w sobie oznacza negację, brak czegokolwiek: no *nada* – nie coś, np. „Z nicości (*nonada*) Bóg stworzył świat”.

Biorąc pod uwagę źródłosłów słowa *nada*, można zatem powiedzieć, że oznacza ono także coś (jakąś część) z całości (*todo*) – por. D. Wandzioch, przyp. 2, w: F.R. Salvador, *Mistyk i nauczyciel...*, s. 125.

(duchowego ubóstwa, оголошення, próżni, śmierci) wyłącznie do kategorii ascezy jest znacznym zawężeniem horyzontu. Jest to koncepcja z gruntu błędna, jednakże dość rozpowszechniona. Negacja u św. Jana od Krzyża jest w pierwszym rzędzie teologalną komunią, doświadczeniem mistycznym, kreatywną biernością, odkryciem istoty bytu, dopiero w dalszej kolejności pełni ona także funkcję ascetyczną. Terminy *todo* i *nada* występują w pismach karmelity nie jako pojęcia absolutne, ale terminy zależne (znaczenie każdego z nich staje się w pełni zrozumiałe dopiero w odniesieniu do terminu przeciwnego).

Św. Jan od Krzyża używa słowa *nada* w różnorodny sposób. Posiada ono w jego pismach niekiedy sens realny, innym razem, egzystencjalny lub hiperboliczny. F.R. Salvador zauważa pewne prawidłowości, charakteryzujące zastosowanie słowa *nada* przez doktora Kościoła<sup>109</sup>, takie jak:

- pewną stopniowalność, która dopuszcza występowanie mniej lub więcej *nada*<sup>110</sup>,
- nieustanne odniesienie do *todo* (wszystkiego),
- powiązanie raczej z wewnętrzną postawą człowieka aniżeli z obiektywną wartością rzeczy, z tym wiąże się także ujmowanie zagadnień bardziej w kategorii miłości niż bytu<sup>111</sup>.

Pod terminem *nada* kryje się u św. Jan to wszystko, co określamy jako próżność, marność, ułudy, nieistotność, błahostki. W taki sposób można nazwać zarówno rzeczy banalne, jak również te będące same w sobie wartościowe i ważne, jednak odcięte od swojej prawdziwej celowości, stające się niczym. Grzech, pożądania (*apetitos*), nieuporządkowanie pragnienia i działania niwelują wartość tego, co człowiek zamierza osiągnąć, chociażby były to rzeczy lub czyny obiektywnie dobre.

---

<sup>109</sup> Por. F.R. Salvador, *Mistyk i nauczyciel...*, s. 128.

<sup>110</sup> Por. 1 S 4, 3: „Zatem jest jasne, że wszystkie stworzenia są niczym, a skłonność uczuciowa duszy do nich jest jeszcze gorsza niż nic, bo jest przeszkodą i pozbawia możliwości przeobrażenia się w Boga. Tak jak i ciemności są niczym, owszem, mniej niż niczym, bo są pozbawieniem światła”.

<sup>111</sup> Por. LB 1,32 „[Dusza – przyp. P.H.] będąc bowiem podniesiona do *odczucia Boga*, ocenia te rzeczy tak jak Bóg (...). Tak samo ocenia je dusza: wszystkie rzeczy są dla niej *niczym*, sama w swych oczach jest *niczym*, Bóg tylko jest dla niej *wszystkim*”, a także: „By mieć Boga we wszystkim, trzeba nie mieć niczego we wszystkim, bo gdy serce jest już jednemu oddane, jakże może być znowu całe dla innego?” (L 17); „Jeśli dusza pragnie, by się jej Bóg oddał cały, najpierw sama powinna Mu się całkowicie oddać, nie pozostawiając nic sobie” (D 127).

*Nada* nie dotyczy bowiem przedmiotów, ale osobowej komunii, relacji, która zostaje zraniona wskutek egoistycznego postawienia czegoś ponad Bogiem i Jego miłością.

### 1.2.6. Istota negacji sanjuanistycznej

Uśmiercenie pożądań św. Jan od Krzyża nazywa ciemną nocą dla duszy:

„gdy bowiem dusza wyzbywa się upodobania w pożądaniu wszelkich rzeczy, zostaje jakby w ciemności i bez niczego. I tak jak władza wzrokowa za pośrednictwem światła niejako żywi się i nasycą przedmiotami, a z braku światła nic nie widzi, tak również za pośrednictwem pożądania żywi się i nasycą tymi wszystkimi przedmiotami, których może kosztować swymi władzami. Z chwilą zaś zagaszenia tego pożądania, lub by się lepiej wyrazić, z chwilą umartwienia go, przestaje dusza nasycać się upodobaniem w tych rzeczach i pozostaje pod względem pożądania w ciemności i bez niczego” (1 S 1,3)<sup>112</sup>.

Doktor Karmelu jest daleki od twierdzenia, że negacja pożądań jest dewaloryzacją rzeczy i stworzeń. Chodzi natomiast o „wyzbycie się upodobań i pożądania rzeczy tego świata”. Problemem nie są tu same zmysły ani rzeczy czy stworzenia, a jedynie sposób odniesienia się człowieka do tych wszystkich rzeczywistości, „same rzeczy tego świata bowiem duszy nie zajmują i szkody jej nie wyrządzają, gdyż same w nią nie wnikają, lecz szkodzi pragnienie ich i pożądanie, które w niej trwa” (1 S 3,4)<sup>113</sup>.

Sednem negacji sanjuanistycznej jest pewna postawa wewnętrzna o wydźwięku mistycznym i teologicznym. Polega ona na szczególnym sposobie postrzegania rzeczywistości, scalania porządku naturalnego i nadprzyrodzonego, jest wchodzeniem z nimi w komunie na nowych poziomach głębi. Takiej postawie jest obce odrzucenie

---

<sup>112</sup> Por. M.F. de Haro Iglesias, *Apetitos*, s. 116.

<sup>113</sup> Por. tamże. Kwestię wewnętrznej wolności, ku której prowadzi noc ciemna, można ująć na dwa sposoby – pozytywny raz negatywny, akcentując bądź to korzyści płynące z oderwania serca od tego wszystkiego, co nie jest Bogiem samym, bądź też szkody wynikające z przywiązania duchowego do tych rzeczywistości. Myśl św. Jana od Krzyża jest dogłębnie pozytywna ze względu na swoje zorientowanie na najdoskonalszą miłość, natomiast w wyrażaniu szczegółów jest zarówno pozytywna jak i negatywna – T. Dubay, *Ogień wewnętrzny...*, s. 152.

świata jako pozbawionego wartości lub iluzorycznego (fałszywego). Jest to natomiast takie wejście w komunię z rzeczywistością, które pozwala na dotarcie do jej jądra, esencji, dotyczącej życia i prawdy<sup>114</sup>:

„Jeżeli oczyścisz swą duszę z próżnych przywiązań i pożądań, zrozumiesz w duchu rzeczy stworzone; jeżeli odwrócisz pożądania od nich, uradujesz się ich prawdą, poznając to, co w nich jest pewne” (D 48).

Tak pojmowana negacja prowadzi zatem do głębszego wniknięcia w rzeczywistość i rozsmakowania się w niej, jednocześnie nie zatrzymując się na niej<sup>115</sup>.

Nieuporządkowanie wewnętrzne powstałe wskutek grzechu i jego przejawów (*apetitos*) wdiera się we wszystkie sektory ludzkiego serca i psychiki, infekuje różne obszary ludzkiej aktywności: poznanie, miłość, kontakt z rzeczami. Zaciemnia zdolności poznawcze człowieka aż do tego stopnia, że nie potrafi on odróżnić dobra od zła, tego, co przynosi korzyść, od tego, co jest szkodliwe. Wskutek takiej ślepoty serca wola staje się niezdolna, aby nadać właściwy kierunek wyborom i decyzjom, tworzy sobie sztuczne wartości, czyniąc z człowieka niewolnika własnych namiętności i impulsów. Chaos pragnień i krępujących powiązań wypełnia coraz bardziej wnętrze człowieka, stopniowo rozlewając się także na otaczającą go rzeczywistość – jego działania, relacje, ludzi, historię.

W takim kontekście można powiedzieć, iż noc ciemna jest niejako projektem odzyskania człowieka przez Boga – zarówno dla Niego, jak również dla samego człowieka<sup>116</sup>.

---

<sup>114</sup> Por. F.R. Salvador, *Mistyk i nauczyciel...*, s. 130.

<sup>115</sup> Por. tamże.

<sup>116</sup> Ciemna noc jest przez karmelitańskiego mistyka nazwana także kontemplacją lub oczyszczeniem biernym, dlatego że kieruje nią Bóg a nie człowiek. Po przejściu biernej nocy zmysłów dusza zaczyna uznawać, że wszystko, co czyni Bóg, jest dla niej dobre, zaczyna coraz głębiej Mu ufać. Jak poświadcza za św. Janem od Krzyża pewien włoski mnich, „owa noc z pewnością prowadzi do spotkania z Bogiem, który objawi się w naszym sercu, w tajemnicy zarówno przed naszą inteligencją oraz wolą, jak i przed naszą wyobraźnią (...). Kiedy wreszcie zstępuje na nas owa błogosławiona ciemność, nie widzimy już pobłyskiwania świata, a w naszym sercu ma miejsce celebrowanie śmierci Jezusa. Im bardziej zgadzamy się na przejście przez tę ciemność, którą Chrystus sam przeżył podczas swojej męki, tym bardziej jesteśmy z Nim utożsamieni i złączeni z Jego sercem. On (...) eliminuje z naszego serca to wszystko, co jest zbyteczne” – por. Eremita, *Wprowadzenie do modlitwy mistycznej*, tł. Z. Umer., Kraków 2011, s. 72.

### 1.3. Noc – miłość oczyszczająca

Noce mistyczne w metaforycznym sensie można przedstawić jako miejsca, w które się wchodzi, aby poprzez nie dotrzeć do zjednoczenia z Bogiem<sup>117</sup>. Wszelki ruch zakłada zmianę – podążając za wspomnianą przerośnią, możemy powiedzieć, iż zmiana rodzaju nocy będzie jednocześnie zmianą miejsca. Podczas tej duchowej podróży konkretne znaki świadczą o przejściu z jednego stanu do drugiego. Wiara jest obecna w czasie całej mistycznej drogi. Jest ona kompasem i przewodnikiem. Objawia jednak swój potencjał w pełni dopiero w drugiej nocy (ducha), w kontemplacji. Również nadzieja i miłość dodają sił w wędrówce. Dzięki nim noc staje się procesem prowadzącym ku wolności i uzdrowieniu. Miłość spowija całe doświadczenie mistyczne<sup>118</sup>. W jego obszarze może być ona pojmowana z podwójnej

---

<sup>117</sup> Por. J.A. Marcos, *Un viaje a la libertad*. San Juan de la Cruz, Madryd 2012, s. 159.

R. Faricy dokonuje zestawienia różnych faz nocy ciemnej z poszczególnymi mieszkaniem duchowymi opisanymi przez św. Teresę od Jezusa w *Twierdzy wewnętrznej* – zob. R. Faricy, *Dar kontemplacji i rozeznania*, tł. J. Kozak, Warszawa 1990, s. 52-54.

Ogromne znaczenie dla zrozumienia sensu ośmiu zwrotek poematu o *Nocy ciemnej* jest pamięć o tym, że są one napisane z perspektywy osiągnięcia celu („Zanim przystąpimy do objaśnienia tych strof, należy przypomnieć, że śpiewa je dusza będąca już w stanie doskonałości, czyli w zjednoczeniu miłości z Bogiem” – N, Prolog), są alegoryczną wizją retrospektywną duchowej wędrówki św. Jana od Krzyża, owocem doświadczenia autobiograficznego opisywanego już w stanie zjednoczenia przeobrażającego, z wyraźną intencją dydaktyczną, widoczną w wewnętrznej strukturze poematu. *Noc ciemna* jest poematem, który wyróżnia się esencjalnością (niewielka ilość przymiotników), przedstawia podobne zagadnienia co *Pieśń duchowa*, jednak w znacznie bardziej skondensowany sposób – por. T. Álvarez, *Św. Jan od Krzyża Doktor Kościoła...*, s. 83.

<sup>118</sup> Miłość znajduje się zarówno u kresu, jak i u początku duchowej drogi człowieka ku Bogu: „Już na wstępie «Drogi na Górę Karmel» św. Jan od Krzyża twierdzi, że początkiem mistycznego poruszenia, siłą, która przynagla duszę do podjęcia drogi nocy, jest miłość” – F. Urbina, *La persona humana en San Juan de la Cruz*, Madryd 1956, s. 194, cyt. za: S. Castro, *Naśladowanie Chrystusa. Droga do zjednoczenia z Bogiem w nauczaniu św. Jana od Krzyża*, tł. B. Jakubowski, Kraków 2013, s. 85.

Zatem również noc ciemna ma swoje źródło w miłości Boga. Ze strony człowieka poddanego temu doświadczeniu aktem miłości będzie otwarcie się na tę Bożą miłość, pełne ufności przyjęcie jej. Tym, co jest błogosławieństwem dla duszy będącej w stanie nocy ciemnej jest cierpliwa wytrwałość, stałość w poddaniu się działaniu Boga: „Jesteśmy tutaj pod presją miłości. Nie musimy czuć tej miłości, ona będzie obecna na poziomie poniżej świadomości i będzie też obecne subtelne pragnienie ucieczki od bezradności miłości – bezradności otrzymywania miłości i niemożności zrobienia czegoś w zamian. Będzie się odczuwało rozpaczliwą potrzebę, żeby coś zrobić, żeby udowodnić swoją miłość (...). Jest to coś prawdziwego, wołanie z głębi człowieczeństwa, żeby kochać na równych warunkach (...). Bóg jest Bogiem (...). Naszym jedynym sposobem odpłacenia za miłość jest otworzyć się na nią. Dla nas kochać znaczy pozwolić sobie być kochanym. Dla ludzkiej pychy jest to trudne (...). Największą pokutą jest ciągle przyjmowanie miłości, pozwolenie sobie na to, że zostaniemy zmiażdżeni przez tę miłość” – por. R. Burrows, *Ocean duszy. Przewodnik po modlitwie mistycznej*, tł. S. Pelechata, Poznań 2009, s. 135-136.

perspektywy: w pierwszym znaczeniu jest to miłość człowieka szukającego Boga, w drugim, głębszym i bardziej pierwotnym sensie jest miłością Boga, który zawsze pragnie i poszukuje człowieka.

Początkowo miłość nie jest odczuwalna w wyraźny sposób, gdyż dopiero stopniowo się rozpala. Jej miejsce zajmuje raczej oschłość i próżnia. Jednak miłość jest wówczas obecna jako „codzienna troska i staranie o Boga połączone ze zmartwieniem i obawą, że się Mu nie służy” (1 N 11,2)<sup>119</sup>.

### 1.3.1. Noc jako proces

Duchowa droga człowieka ku Bogu posiada pewne etapy<sup>120</sup>. Ich kolejność jest ważna, zwłaszcza gdy chodzi o właściwą interpretację postulowanego przez Jana radykalizmu wyrzeczenia.

Pierwszym stadium jest doświadczenie Bożej miłości. Aby człowiek wkroczył odważnie na drogę zjednoczenia ze Stwórcą, potrzebne jest pewne początkowe doświadczenie Boga. Drugim etapem jest poszukiwanie Boskiego Oblubieńca pośród ciemności. Wybierając świadomie miłość Boga, trzeba wyrzec się innych miłości, dążeń serca. Noc ciemna nie jest jednak opracowanym przez Jana planem na to, jak dojść do pełni miłości. Jest znakiem i implikacją ukrytego działania Boga, który pragnie rozniecić ogień miłości w ludzkim sercu. Ów proces, jaki dokonuje się w janowej nocy, ma miejsce w życiu każdego chrześcijanina, który wciąż na nowo się nawracając,

---

„Tak naprawdę człowiek – i to jest najtrudniejsze upokorzenie w miłości mistycznej – nie jest zdolny do żadnej wzajemności – doświadczając przeogromu miłowania i nieopisanego szczęścia” – por. M. Zawada, *Doświadczenie mistyczne. Studium struktury fenomenu*, Kraków 2015, s. 165.

Mistyka jest „doświadczeniem religijnym darowanym, a zatem darmowym i pasywnym: pasywność nie jest jednak inercją, lecz świadomym przyjęciem i odpowiedzią, w której celebryje się maksimum wolności” – por. G. Strzelczyk, *Fenomen mistyki*, s. 11-23.

Bierność, niebędąca jednak równoznaczną z kwietyzmem, jest charakterystycznym elementem niektórych stanów życia wewnętrznego. Evelyn Underhill nawiązuje do tych momentów jako do „zapominającej o sobie uwagi, głębokiej koncentracji, scalenia, jakich dokonuje rzeczywista komunika między widzącym a Widzianym” – E. Underhill, *Mysticism*, New York, 1961, s. 300, cyt. za: L. Dupré, *Głębsze życie*, tł. M. Tarnowska, Kraków 1994, s. 74.

<sup>119</sup> Por. J.A. Marcos, *Un viaje a la libertad...*, s. 159.

<sup>120</sup> W. Gogola, *Wstęp do Drogi...*, s. 175 n.



stawia Boga na pierwszym miejscu w swoim życiu. Miłość jest gotowa poświęcić wszystko inne, jeśli to może przyczynić się do jej wzrostu: „Kto jest naprawdę zakochany, odrywa się natychmiast od wszystkiego innego, by jeszcze więcej pozyskać z tego, co miłuje” (C 29,10)<sup>121</sup>. Trzecim etapem duchowej wędrówki człowieka ku Bogu jest ponowne spotkanie i zjednoczenie. W przemienionym człowieku widać pełnię tej samej miłości, która u początku drogi inspirowała go i przynaglała do poszukiwania, a następnie dodawała siłę, podtrzymywała i umacniała, nadając sens zmaganiom wśród ciemnej nocy zmysłów i ducha. U kresu drogi człowiek wraz z Bogiem spotyka także wszystko to, czego wcześniej się wyrzekł, aby uczynić w sobie większą przestrzeń dla rozwoju Bożej miłości; otrzymuje to wszystko, co wydawałoby się, że wcześniej bezpowrotnie stracił, jednak już w innym, nowym wymiarze. Boża miłość, która zapuściła głębiej korzenie w jego sercu, chroni go teraz przed zatrzymaniem się nad tym, co Bogiem nie jest, strzeże przed nieadekwatną relacją z rzeczami przemijającymi, porządkuje wszystkie odniesienia człowieczego świata – relacje z innymi osobami, wydarzeniami, przeszłością, przyszłością, radościami, cierpieniami.

Wymienione etapy nie mogą być jednak traktowane wyłącznie chronologicznie, gdyż także dwa pierwsze etapy zawierają załączek zjednoczenia. Miłość Boża ogarnia człowieka w każdym momencie jego duchowej wędrówki, nawet jeśli on sam nie odczuwa jej emocjonalnie i gdy wydaje mu się być bardzo odległa. W każdej fazie konieczna jest też wielkoduszna, wymagająca ofiary odpowiedź na Bożą miłość. Wraz z każdym etapem postępuje coraz bardziej proces zjednoczenia, a Bóg coraz pełniej przemienia człowieka.

Pominięcie któregoś z tych elementów lub fragmentaryczne potraktowanie tego, co jest już konsekwencją częściowej realizacji zjednoczenia jako jednego z jego warunków, może prowadzić do błędnej interpretacji myśli św. Jana od Krzyża.

---

<sup>121</sup> Podobnie jak *Pieśń duchowa* poemat o nocy ciemnej charakteryzuje się żywą dynamiką, jest pełen ruchu. Dusza kocha i dlatego wychodzi ze swego domu, nie trwa w stagnacji i bezczynności. Pragnie jak najszybciej odnaleźć swojego Umiłowanego i kochać Go możliwie najpełniej. W objaśnieniu swojego rysunku Góry Doskonałości św. Jan od Krzyża potwierdza, że ci, którzy idą krętą drogą bogactw duchowych, docierają w końcu na szczyt jednak o wiele później niż ci, którzy nie przywiązują się do niczego. Niektórzy są zdania, iż jeśli w końcu dotrą do celu, cała reszta nie ma znaczenia. Jednak w ten sposób umiejscawiają swoją drogę poza kontekstem miłości. Miłujące serce postępuje inaczej – dla niego wszelkiego rodzaju zwłoka, niedbałość, małoduszność są powodem najgłębszej troski – por. R. Burrows, *Ocean duszy...*, s. 136; 2 N 19,5.

Wyrzeczenie bywa mylnie traktowane jako pierwszy etap drogi do zjednoczenia. Takiemu ujęciu przeczy zarówno życie św. Jana, jak i jego doktryna.

### **a) Noc jako proces uzdrowienia i oczyszczenia**

Noc jest czasem radykalnej przemiany człowieka, prawdziwym procesem terapeutycznym<sup>122</sup>. Noc zmysłów jest oczyszczeniem pożądania. Człowiek jest wówczas niczym chory poddany kuracji, wszystko jest dla niego cierpieniem. Jego dusza „leczy się wtedy z wielu niedoskonałości i zaprawia w licznych cnotach” (1 N 11,2), przygotowując się w ten sposób do doskonalszej i gorętszej miłości. Jan przyrównuje ciemną noc zmysłów do ciasnej bramy, a noc ducha do wąskiej drogi prowadzącej do życia (por. Mt 7,14; 1 N 11,4).

W głębi swojego bytu każdy człowiek jest istotą zranioną, wykorzenioną, oddzieloną. Z biologicznego punktu widzenia po narodzinach noworodek jest odcięty od organizmu matki, z którym wcześniej był w niezwykle sposób połączony – analogiczna sytuacja dotyczy rzeczywistości duchowej. Człowiek (za sprawą grzechu pierwotnego) jest w pewien sposób odseparowany od fundamentu swojego oryginalnego, pierwotnego bytowania. Nosi jednak zapisaną w pamięci serca raijską rzeczywistość, dla której został stworzony i powołany. Jest to tęsknota za obcowaniem z Bogiem twarzą w twarz, w ziemskim życiu niemożliwa do spełnienia. Zraniony w taki sposób żyje z niezabliźnioną raną, z wewnętrznym rozdarciem, aby szukać Boga. Jedynie uznanie i akceptacja tej wewnętrznej kondycji bytu zranionego i oddzielonego jest szansą na to, by dojrzeć duchowo i psychicznie. Innymi słowy rozpoznanie pustki, braku obecności, niezaspokojenia pulsującego w samym środku największych pragnień człowieka<sup>123</sup> jest początkiem wychowywania pragnień (*deseos*), które mogą go

---

<sup>122</sup> Por. J.A. Marcos, *Un viaje a la libertad...*, s. 159-162. Jeśli pożądania możemy przyrównać do chorób, noc jest wówczas niczym proces uzdrowienia, kuracja; gdy pożądania będziemy pojmować jako plamy i zabrudzenia, noc jest czasem ich czyszczenia i usuwania; jeżeli natomiast *apetitos* postrzegać będziemy jako dzikie, nieoswojone zwierzęta, wtedy noc możemy zobrazować jako proces ich okiełznania i oswajania.

<sup>123</sup> Jan od Krzyża, pisząc o stanie małżeństwa duchowego, wspomina, że dusza nigdy nie zazna w pełni spokoju, dopóki nie wejdzie w Boga (C 22,6). Ciężar uciskający duszę jest gorącym pragnieniem komunii, która jeszcze oczekuje na pełną realizację. Dusza tęskni za Bogiem niczym biblijna łania szukająca wody ze strumieni (por. Ps 42), aby móc przy nich znaleźć wytchnienie: „O najśodsza miłości Boga, tak mało poznana! Kto znalazł Twoje źródło, znalazł odpocznienie” (D 16). Jedynie Bóg może

zamknąć, a jego duchowy horyzont uczynić ograniczonym i wąskim. Gdy człowiek dostrzega, że nic poza Bogiem nie jest go w stanie uszczęśliwić w pełni, wówczas może zacząć rekonstruować ruiny pałacu swojego wnętrza wokół fundamentalnego pragnienia Boga i doświadczyć siły miłości, która czyni go wolnym<sup>124</sup>.

Zatem noc jest procesem, który jednocześnie jest kluczem do światła, wywyższenia, przeżywania wolności we wszystkim. Dlatego jest ona w gruncie rzeczy dla duszy błogosławieństwem:

„Pozostaje tu jeszcze wyjaśnić, że ta szczęśliwa noc, chociaż zaciemnia ducha, czyni to tylko w tym celu, aby dać mu światło odnośnie do wszystkich rzeczy. I chociaż upokarza go i uniaża, to tylko dlatego, by go podnieść i wywyższyć. Opróżnia go z wszelkiego posiadania i odczucia naturalnego i czyni go ogołoconym, by mógł się na sposób boski rozprzestrzenić, rozradować i smakować we wszystkich rzeczach niebieskich i ziemskich, osiągnąwszy już we wszystkim tę całkowitą swobodę duchową” (2 N 9,1).

„Ciemność”, o której pisze św. Jan od Krzyża, nie pochodzi od Boga ani też od jakiegś próżni. Bóg, będący czystą miłością, jest niezdolny do stworzenia czegoś negatywnego. To, co dzieje się w trakcie procesu nocy ciemnej, polega na tym, że dusza jest spowita w Boże światło, które przeświecila jej własne ciemne obszary. Kiedy człowiek doświadcza smaku prawdziwej wolności pochodzącej od Boga, odkrywa swoje zniewolenia. Doświadczenie nocy czyni go transparentnym na siebie samego.

---

przynieść człowiekowi takie nasycenie, jakiego on poszukuje i pragnie – por. „Dusza moja spoczywa tylko w Bogu,/ od Niego przychodzi moje zbawienie./ On jedynie skałą i zbawieniem moim,/twierdzą moją, więc się nie zachwieję./ (...) Spocznij jedynie w Bogu, duszo moja,/ bo od Niego pochodzi moja nadzieja” (Ps 62,2-3.6).

<sup>124</sup> Por. J.A. Marcos, *Un viaje a la libertad...*, s. 159-162. Osoba, która przechodzi przez ciemną noc, jest ukierunkowana wyłącznie na Boga, nawet jeśli zatrzyma się na chwilę na czymś, co zdawało się przynieść jej wytchnienie w tej duchowej wędrówce, natychmiast wraca na swój wcześniejszy szlak, mimo odczuwanej oschłości i samotności, czując, że tędy wiedzie droga do celu. Tak opisuje to doświadczenie pewna karmelitanka: „Doświadczenie uspokojenia wydaje się jałowe i puste. W rzeczywistości czujemy się nieswojo. Poniżej poziomu świadomości wiemy, że nasz ból jest skutkiem bliskości Boga. Wiemy to, kiedy ból zostaje odebrany. Wiemy, że straciliśmy na jakiś czas to intymne towarzyszenie, które było obecne w naszym cierpieniu. Czujemy się bardziej u siebie w cierpieniu i Bożą Opatrznością może być dla nas to, że pośród nocy rzadko pojawiają się przerwy, może tylko po to, żeby pomóc nam docenić jej znaczenie. Osoby, które tego doświadczają, dzięki cierpieniu mają świadomość – choć nie w sposób dający emocjonalną satysfakcję, co zneutralizowałoby ból – że są bardziej w prawdzie, bliżej rzeczywistości, i dlatego bliżej Boga. Wolą raczej odczuwać pełną pustkę wszystkiego, osamotnienie i jałowość życia, niż karmić się tym, co Nim nie jest. To doświadczenie trzeba wyraźnie odróżniać od (...) kultu cierpienia, a także od pragnienia umartwień i cierpienia jako ucieczki przed wystawieniem się na miłość (...). Wiadomo, że wytchnienie jest takim wystawieniem w mniejszym stopniu. Nie bólu się pragnie, tylko Bożej bliskości (...) – por. R. Burrows, *Ocean duszy...*, s. 135-136.

Boża miłość jest tutaj niejako oskarżeniem będącym odpowiedzią na niewierność człowieka.

W sensie przerośnym noc może być procesem oczyszczenia. Jedną z metafor ujmując *apetitos* jako brud lub plamy (życie według Bożych przykazań w takim kluczu oznaczałoby czystość). Przejście przez noc zakłada ich usunięcie: „wielką łaskę Bóg wyświadcza duszy, oczyszczając ją i uzdrawiając twardą próbą i gorzkim oczyszczeniem, tak w części zmysłowej, jak i duchowej” (2 N 13,11).

Noc ducha jest dalszym, następującym po nocy zmysłów, etapem oczyszczenia, w którym Boże światło sięga jeszcze głębiej. Mimo przejścia przez noc zmysłów pozostają jeszcze we wnętrzu człowieka plamy, które są trudniejsze do usunięcia, „choćby ich nie widział i nie odczuwał. Jeśli plamy te nie zostaną usunięte z pomocą mydła i mocnego ługu tej oczyszczającej nocy, duch nie będzie mógł dojść do czystości boskiego zjednoczenia” (2 N 2,1). Poprzednia noc jest tylko preludium drugiej, większej nocy:

„Pomiędzy obydwoma oczyszczeniami taka zachodzi różnica, jak między wycięciem korzenia a odcięciem gałązki, lub usunięciem świeżej plamy a usunięciem plamy dawnej i zastarzałej. Oczyszczenie zmysłów jest dla ducha tylko bramą i początkiem kontemplacji. Służy ono, jak mówiliśmy, raczej do przystosowania zmysłów do ducha niż do zjednoczenia ducha z Bogiem” (2 N 2,1)<sup>125</sup>.

### **a) Zmysły i duch**

Zanim przystąpimy do bardziej szczegółowego omówienia nocy zmysłów, należy przedstawić pokrótce zarys antropologii, na której oparta jest sanjuanistyczna doktryna o nocy ciemnej. Karmelitański mistyk postrzega człowieka jako jeden podmiot, nierozdzielny całość cielesno-duchową (ucieleśnionego ducha i uduchowione ciało)<sup>126</sup>. W strukturze człowieka Jan wyróżnia dwie sfery (części): zmysłową

---

<sup>125</sup> Por. J.A. Marcos, *Viaje a la libertadi...*, s. 159-162.

<sup>126</sup> Dlatego też noc bierna zmysłów i noc bierna ducha wzajemnie się przenikają i trudno dokonać precyzyjnego rozdziału pomiędzy jedną a drugą.

i duchową<sup>127</sup>. Poprzez jedność podmiotu obydwie sfery razem, każda na swój sposób, uczestniczą w tym, czego doznaje jedna z nich (N I, 4, 2). Pierwsza, część zmysłowa, związana jest z ludzką cielesnością. Jan podąża w tej kwestii za św. Tomaszem z Akwinu. Wyszczególnia pięć zmysłów zewnętrznych: „wzrok, słuch, powonienie, smak i dotyk” (3 S 2,4), a także trzy zmysły wewnętrzne: wyobraźnię, fantazję oraz pamięć zmysłową (C 18,7)<sup>128</sup>.

Sfera duchowa natomiast obejmuje rozum, pamięć i wolę. Karmelita w wielu miejscach mówi o duszy i duchu, które stanowią odrębne, aczkolwiek blisko powiązane ze sobą rzeczywistości. W pismach kastylijskiego poety istnieje cała gama synonimów tego, co określa on mianem ducha. W *Nocy ciemnej* mówi o duchu jako o wyższej części duszy („la parte superior del alma”)<sup>129</sup>, w innym miejscu nazywa go najgłębszym środkiem duszy („el mas profundo centro”; LI 1,9-16, najgłębszą istotą („el intimo ser del alma”; C 1,6), substancją („la sustancia del alma”; 2 S 5,2; 24,2), głębią („el fondo del alma”; 2 N 23,4; LI 4,14)<sup>130</sup>. Według Edyty Stein w doktrynie św. Jana od Krzyża duch stanowi w człowieku obszar najbardziej duchowy i najgłębszy: doktor Kościoła „pamięć, rozum i wolę nazywa wprawdzie duchowymi, ale ich działalność warunkują jeszcze zmysły – dlatego mówimy o życiu zmysłowym. Czysto duchowe jest to jedynie, co dzieje się w największych tajnikach serca – życie duszy z Boga i w Bogu”<sup>131</sup>.

## **b) Noc zmysłów**

Pierwszym krokiem ku duchowej odnowie człowieka jest radykalne zredukowanie lub odłączenie bodźców, które stanowią zewnętrzną okazję lub pretekst

---

<sup>127</sup> Por. O.R. Stokłosa, *Wzrastać w miłości Bożej. Zagadnienie rozwoju miłości Bożej w człowieku według św. Jana od Krzyża*, Kraków 2011, s. 68-90.

<sup>128</sup> Por. J. Skawroń, *Nieskończone horyzonty miłości. Teologiczno-psychologiczne aspekty rozwoju człowieka na drodze ku Bogu według św. Jana od Krzyża*, Kraków 2003, s. 135-167.

<sup>129</sup> Por. „Korzeń i rdzeń tego pragnienia miłości mieści się w wyższej części duszy, czyli w duchu” (2 N 13,4).

<sup>130</sup> Por. O.R. Stokłosa, *Wzrastać...*, s. 76.

<sup>131</sup> Por. E. Stein, *Wiedza...*, s. 174, cyt. za: O.R. Stokłosa, *Wzrastać...*, s. 77.

do tego, aby człowiek trwał w swoich uwikłaniach, chociaż zło nie tkwi w samych tych zewnętrznych rzeczywistościach<sup>132</sup>.

Noc zmysłów (sensoryczna)<sup>133</sup> stanowi proces, który służy uporządkowaniu mechanizmów, jakimi posługują się zmysły: „Umartwienie zmysłów nazywa się nocą (...), koniecznie trzeba wejść w tę noc, by się zbliżyć do Boga” (1 S 12,1). Dusza żywi się i nasycza tymi przedmiotami, które poznaje poprzez swe władze i pożądanía (*apetitos*) (por. 1 S 3,1). Noc nie powoduje unicestwienia władz duszy, uśmierca jedynie jej pożądanía (*apetitos*)<sup>134</sup>. Wśród różnych odniesień pożądawczych Jan wymienia między innymi *affeción* (przywiązanie), *afición* (skłonności uczuciowe) czy też *asimiento* (przyłgnięcie). Działają one w oparciu o przyjemność, jaka zawiera się w aktach poznawczych. Noc sensoryczna, jako że pozbawia duszę tego wszystkiego, czym się w ten sposób napełniła i co posiadała, pozbawia zmysły tej przyjemności. Ten proces Jan nazywa „ogłoceniem i oderwaniem od wszystkiego” (1 S 13,6)<sup>135</sup>.

Boża rzeczywistość z natury jest niedostępna dla zmysłów, jak głosi Apostoł: „ani oko nie wiedziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2,9; por. 2 N 9,4). Dlatego podczas nocy biernej zmysłów, gdy światło Bożej miłości przenika człowieka, działanie zmysłów zostaje zaburzone.

Człowiek zostaje wprowadzony w przestrzeń bardzo bolesnych przeżyć – jego zmysły bowiem pozostają głodne, oschłe i puste (1 N 9,4). W aktach poznawczych i wolitywnych duszy zachodzą zmiany wskutek tego, iż Bóg podnosi człowieka do poziomu czystej duchowości (1 N 8,3). Zmysły zmieniają swą wcześniejszą zasadę działania i znajdują upodobanie (*gusto*) w rzeczach duchowych (por. 2 N 2,1). Infantylnie i bardzo naturalne zachowanie względem Boga dojrzewa, przekształcając się

---

<sup>132</sup> Por. F.R. Salvador, *Mystyk i nauczyciel...*, s. 137-138.

<sup>133</sup> O. Zawada w swojej rozprawie doktorskiej proponuje na określenie nocy zmysłów użycie wyrażenia „sensoryczny”, które wydaje się być bardziej precyzyjne, ponieważ wskazuje na to, iż noc nie odnosi bezpośrednio do zmysłów jako do władz, ale do treści i wrażeń przez nie przekazywanych – por. M. Zawada, *Zagadnienie nadziei w doktrynie św. Jana od Krzyża*, Kraków 1999, s. 65.

<sup>134</sup> Por. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Jestem córką Kościoła*, s. 47, cyt. za: M. Zawada, *Zagadnienie nadziei...*, s. 65.

<sup>135</sup> Por. M. Zawada, *Zagadnienie nadziei...*, s. 65 n.

w duchowe (por. 2 N 3,3; 13,11)<sup>136</sup>. Noc ciemna zmysłów rozpoczyna się zwykle już w początkach drogi życia wewnętrznego, zwłaszcza u ludzi skupionych: „Przechodzą przez nią wszyscy dążący do doskonałości, jest bowiem rzeczą ogólnie znaną, że właśnie oni pogrążają się w te oschłości” (1 NC 8,4).

Podmiotem lirycznym poematu o nocy ciemnej jest dusza, która przeszła już wąską drogę (por. Mt 7,14), jaką jest noc. W pierwszej strofie opowiada o sposobie, w jaki stopniowo udało jej się wyswobodzić od niewłaściwego przywiązania do wszystkich rzeczy. Dusza pragnie „umrzeć dla nich i dla siebie przez całkowite umartwienie” (1 N, Prolog). Gdy już to osiągnie, wtedy może „zacząć żyć z Bogiem życiem miłości słodkiej i rozkosznej” (1 N, Prolog). Będzie to treścią jej pieśni w kolejnych strofach.

„W noc jedną pełną ciemności,  
Udręczeniem miłości rozpalona,  
O wzniosła szczęśliwości!  
Wyszłam niespostrzeżona,  
Gdy chata moja była uciszona”

(1 N, Prolog)

Źródła nocy ciemnej mogą pochodzić z okoliczności zewnętrznych. Jednak główna przyczyna nocy zawsze ma swój początek w działaniu Boga, który oczyszcza serce człowieka i w ten sposób poszerza jego potencjał miłości. Dlatego też duszy nic nie grozi podczas nocy:

„Najważniejsza jednak przyczyna, dla której dusza wśród tych ciemności idzie bezpieczna, leży w samym świetle, czyli w owej ciemnej mądrości. Światło to tak pochłania i wciąga w siebie duszę wśród tej ciemnej nocy kontemplacji i stawia ją tak blisko Boga, że tym samym oswobadza ją i uwalnia ze wszystkiego, co nie jest Bogiem. Dusza jest tu więc zostawiona pod opieką, aby mogła osiągnąć swe zdrowie, którym jest sam Bóg” (por. 2 N 16,10).

---

<sup>136</sup> Por. tamże, s. 67. „Władze naturalne nie mają odpowiedniej czystości, siły ni zdolności do przyjęcia i smakowania rzeczy nadprzyrodzonych na im właściwy sposób, czyli na boski sposób. Przyjmują je one na swój sposób, to jest ludzki i nieudolny, jak już mówiliśmy. Potrzeba więc, aby tutaj zostały zaciemnione także w materii tych rzeczy boskich. Osłabione i unicestwione w działaniu naturalnym, wyzbywają się niskiego i ludzkiego sposobu przyjmowania i odczuwania rzeczy boskich” (2 N 16,4).

### c) Ku nocy ducha

Ciemna noc zmysłów jest bardziej opanowaniem nieuporządkowanych dążeń (*apetitos*) człowieka, aniżeli oczyszczeniem. Dzieje się tak, ponieważ wszelkie niedoskonałości i nieład, jakie panują w sferze sensorycznej, mają swój korzeń w sferze duchowej, skąd czerpią moc i żywotność. Tam właśnie, w duchu, mają swoje źródła wszystkie nawyki, dobre i złe – dlatego też dopóki oczyszczenie nie sięgnie tych głębi, nie może być mowy o pełnym oczyszczeniu zmysłów (por. 2 N 3,1).

Pierwsza noc (noc zmysłów) przyniosła ze sobą pewne odnowienie duszy. W następującej po niej drugiej nocy (nocy ducha) część zmysłowa łączy się z duchową, aby obie mogły wspólnie wytrwać w dalszym procesie oczyszczenia. Jedna część nie może się doskonale oczyścić bez udziału drugiej. Po przejściu przez pierwszą noc dusza weszła w stan odpoczynku i szczęścia. Dzięki tej łasce oraz dzięki temu, że niższa część duszy jest wciąż podtrzymywana i umacniana Bożą mocą, człowiek ma siłę, aby znieść gorycz drugiej nocy – nocy ducha (por. 2 N 3,2).

U progu ciemnej nocy ducha postępowanie dusz wobec Boga (rozumowanie, mówienie o Nim, pojmowanie i odczuwanie Go) jest jeszcze nieudolne i przypomina bardziej postępowanie dzieci aniżeli dorosłych, o czym pisze św. Paweł w Liście do Koryntian (por. 1 Kor 13,11). Bóg, pragnąc przyoblec te dusze w nowego człowieka, stworzonego w nowości zmysłów (por. Ef 4,22-24), oczyszcza ich władze, wszelkie odczucia zmysłowe i duchowe, zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne: „Pozostawia umysł w ciemności, wolę w oschłości, pamięć w próżni, a odczucia duszy w największym utrapieniu, goryczy i przykrości. Pozbawia ją odczucia i smaku, jaki przedtem miała z dóbr duchowych” (2 N 3,3). Jest to niezbędny warunek, aby dusza mogła przygotować się na zjednoczenie z Bogiem w miłości (por. tamże).

### 1.3.2. *Misterium lunae*

Ojcowie Kościoła w swojej refleksji eklezjalnej stosowali pewien symboliczny obraz: tajemnicę Kościoła opisywali jako *misterium lunae*. Astronauta lub sonda kosmiczna, patrząc z bliska na powierzchnię księżyca, postrzega go jako ciemne skały,



góry, kratery, pustynię, piach, pył, nigdy natomiast jako światło. Mimo tego księżyc z naszej ziemskiej perspektywy jest również światłem i chociaż nie jest to jego własne światło, to jednak składa się ono na jego rzeczywistość, jest czymś, co go konstytuuje<sup>137</sup>. Tę patrystyczną – potwierdzoną przez współczesne obserwacje – symbolikę lunarną można przenieść na opisaną przez świętego z Fontiveros noc ciemną i na sytuację człowieka, który jest w niej pogrążony.

Osoba poddana biernej nocy ducha, spoglądając w głąb siebie, odkrywa jedynie pustkę, ciemność i nędzę. Promienie kontemplacji odsłaniają przed nią wewnętrzne przepastne otchłanie, których istnienia wcześniej sobie nie uświadamiała. To jest „własność” człowieka. Jednak najważniejsze jest w nim to, co nie jest jego. Sam z siebie będąc jedynie pustynią i kamieniami, kryje w sobie nie-swoje światło: „ma światło, którym nie jest, lecz któremu zawdzięcza, że w ogóle jest”. Owo nie-własne światło człowieka jest zatem w pewien sposób także jego światłem, jest tym, co jest jemu, człowiekowi, najbardziej właściwe, czemu zawdzięcza swoje istnienie<sup>138</sup>. Do odkrycia i rozbłyśnięcia tego wewnętrznego światła zmierza proces nocy ducha.

Wcześniej „ja” człowieka błąkało się na peryferiach duszy. Dzięki nocy „ja” sytuuje się coraz bliżej najgłębszego punktu duszy<sup>139</sup>. To centrum jest zarazem miejscem jej prawdziwej wolności, miejscem, „w którym może uchwycić całe swoje bytowanie i o nim decydować”<sup>140</sup>. Tu otwierają się przed duszą wrota „siódmej

<sup>137</sup> Por. J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, Warszawa 2009, s. 153-156.

<sup>138</sup> Por. tamże, s. 156.

<sup>139</sup> Św. Jan od Krzyża na oznaczenie tego jądra duszy używa różnych określeń. Mówi o najgłębszej istocie duszy (*intimo ser del alma*): „Słowo, Syn Boży, wraz z Ojcem i Duchem Świętym jest przez swą obecność istotnie ukryty w najgłębszej istocie duszy. Dusza zatem, która pragnie Go znaleźć, musi (...) wejść w siebie przez głębokie skupienie tak, aby wszystkie rzeczy uważała za nieistniejące” (C 1,6); „Działanie Boże, będąc czysto duchowe i dokonując się w najgłębszej istocie duszy, ma właśnie tę cechę, że przewyższa wszelkie zmysły” (2 N 17,3). Mówi również w innych miejscach o substancji duszy (*sustancia del alma* – 2 S 5,2; 24,2) czy też o głębi duszy (*fondo del alma* – 2 N 23,4; Ll 4,14) – por. E. Stein, *Wiedza...*, s. 176-184.

Także inni pisarze mistyczni odnoszą się do owego centrum serca człowieka, sięgając do długiej tradycji duchowej. Przykładowo autor *Obłoku niewiedzy* mówi o „najwyższym szczycie ducha” (ang. *the sovereign point of the spirit*). U innych mistyków i teologów pojawiają się określenia takie jak *apex mentis*, *scintilla animae*, *principalis affectio*, „substancja duszy”, „najgłębsza istota duszy”, *Seelenfünkeln*, „rdzeń ludzkiego bytu” itd. – por. W. Johnston, *Mistycyzm Obłoku niewiedzy*, tł. A. Gicala, Poznań 2001, s. 256.

<sup>140</sup> Por. E. Stein, *Wiedza...*, s. 177; a także s. 169 n: „Wstępując ku Bogu, dusza wznosi się ponad samą siebie lub też zostaje ponad siebie wyniesiona. I wtedy właśnie dociera prawdziwie do swej najbardziej wewnętrznej głębi”.

komnaty” (używając określenia św. Teresy z Avila), gdzie dostępuje mistycznych zaślubin z Bogiem<sup>141</sup>.

Doświadczenie biernej nocy ducha włącza człowieka w tajemnicę misterium paschalnego Jezusa Chrystusa: od śmierci „starego człowieka”<sup>142</sup> przechodzi do duchowego zmartwychwstania, do ponownego narodzenia się w Bogu (por. J 3,3-8)<sup>143</sup>.

### 1.3.3. Promień ciemności

Janowa definicja nocy biernej ducha u źródeł duchowego kryzysu<sup>144</sup>, jakim jest noc, dostrzega Bożą inicjatywę: „Ta ciemna noc jest to wpływ Boga na duszę”, który „ludzie duchowi nazywają kontemplacją wlaną albo teologią mistyczną”. Jest to „miłosna Mądrość Boża”: „oczyszczając i oświecając duszę, działa tu ta sama, pełna miłości Mądrość, która oczyszcza duchy błogosławione i napęłnia ją światłością” (por. 2 N 5,1). Dlatego też jako działanie miłującego Boga bierna noc ducha jest dla człowieka błogosławieństwem, a jej skutki są dlań zbawienne. Bóg, poddając duszę temu procesowi, przygotowuje ją do doskonałej miłości, prowadzi ją i poucza w sposób ukryty dla niej samej (por. tamże).

---

<sup>141</sup> Por. św. Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny*, tł. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2008 oraz E. Stein, *Wiedza...*, s. 179 n.

<sup>142</sup> Por. m.in. 2 N 2,1; 3,3; 4,2.

<sup>143</sup> Noc ciemna wyzwala człowieka, czyniąc go tym samym bardziej zintegrowanym, bliższym sobie samemu, swojej najgłębszej tożsamości. Poprzez zwrot ku wnętrzu czynimy bliższą tajemnicę naszej egzystencji: „Gdy wchodzimy w siebie, odkrywamy nasze centrum, naszą prawdziwą istotę, najintymniejszą część nas (...). To jest to, co Chrystus nazwał «drogocenną perłą»; kto ją znajdzie i rozpozna jej wartość, chce ją zdobyć za każdą cenę” – R. Assagioli, *Psychosynthese Und transpersonale Entwicklung*, Paderborn 1992, s. 28, cyt. za: A. Grün, *Mistyka i eros*, tł. M. Ruta, Kraków 1998, s. 29. „Zjednoczenie z Bogiem wyzwala nas z wewnętrznej i zewnętrznej zależności i prowadzi do naszego prawdziwego «ja»” – tamże, s. 8. „Przemieniające zjednoczenie stanowi dojrzały owoc procesu usuwania fałszywego «ja»” – T. Keating, *Zaproszenie do miłości*, tł. K. Pachocki, Poznań 2005, s. 151. Droga do prawdziwego spełnienia prowadzi przez radykalne wyrzeczenie się samego siebie – por. J. Sudbrack, *Mistyka. Doświadczenie własnego ja, doświadczenie kosmiczne, doświadczenie Boga*, tł. B. Białecki, Kraków 1996, s. 61. Owocem skoncentrowania na Bogu wszystkich zasobów duszy jest także wewnętrzna harmonia i równowaga człowieka – por. A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem: afektywność na drodze do zjednoczenia z Bogiem według św. Jana od Krzyża*, Kraków 1999, s. 239.

<sup>144</sup> Kryzys [łac. *crisis*, z gr. *krisis*, od *krino* – rozróżniam, rozstrzygam; sądzić, łamać, łupać, krzyczeć]. W teologii duchowości mówimy nie tyle o kryzysie wiary, nadziei, miłości, co raczej o kryzysie w przeżywaniu wiary – por. J. Skawroń, *Noc ducha i dezintegracja pozytywna*, Kraków 2007, s. 231.

Może tutaj nasuwać się pytanie, dlaczego to Boże światło nazwane jest ciemną nocą i z jakich przyczyn stanowi ono dla duszy udrękę i męczarnię. Nasz autor podaje dwa powody takiego stanu rzeczy: „Pierwszy powód to wzniosłość tej Mądrości Bożej, która przekracza pojęcie duszy i tak staje się dla niej mrokiem” (2 N 5,2). Dusza jest tu niczym sowa – jej wzrok jest tym bardziej oślepiiony, im silniejsze napotyka światło. Drugi powód leży po stronie duszy, a mianowicie tkwi w jej nędzy i nieczystości (por. tamże).

Odnosnie przyczyny pierwszej: światło kontemplacji, przenikając do duszy, która nie jest jeszcze gotowa na zjednoczenie z Bogiem, sprawia w niej duchowe ciemności z dwóch powodów. Po pierwsze przekracza miarę jej pojemności, a także – po drugie – odbiera jej możliwość posługiwania się intelektem. Obfite światło nadprzyrodzone wygasa naturalne siły rozumowe duszy. Z tej racji teologowie mistyczni za Pseudo-Dionizym Areopagitą nazywają kontemplację wlaną promieniem ciemności (*rayo de tiniebla*). Dla opisu tego zjawiska Jan odnosi się do słów Psalmisty: „obłok i ciemność wokół Niego” (Ps 96,2), „z powodu blasku Jego obecności zjawiły się obłoki” (Ps 17,13). Istocie Boga, Ojca światłości (por. Jk 1,17; 2 N 16,5) wszelki rodzaj mroku jest obcy. Zaświadcza o tym Jan Apostoł: „Bóg jest światłością i nie ma w Nim żadnej ciemności” (1 J 1,5). Jedynie w ludzkiej percepcji promień Bożego światła jest ciemnością (por. 2 N 5,3). Blask niestworzonej Miłości oślepia władze poznawcze i uczuciowo-wolitywne człowieka<sup>145</sup>.

Kontemplacja wlane zawiera w sobie pełnię doskonałości, mieści w sobie wszelkiego rodzaju dobra. Z drugiej zaś strony dusza, nie będąc jeszcze dostatecznie oczyszczona, pełna jest niedoskonałości. Owe dwie skrajności: największe dobro i największa nędza, nie mogąc pomieścić się w jednym podmiocie (w duszy), konfrontują się, ścierają się i wzajemnie zwalczają. Właśnie ta walka powoduje udrękę duszy (por. 2 N 5,4)<sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> Por. „Gdy bowiem Bóg nie wlewa w nią [w duszę – przyp. P.H.] z siebie żadnego promienia nadprzyrodzonego światła, staje się On dla niej nieprzebytymi ciemnościami, mimo że według ducha do niej się zbliża. Światło bowiem nadprzyrodzone swym nadmiarem zaciemnia światło przyrodzone” (C 13,1) – por. O.R. Stokłosa, *Wzrastać...*, s. 268.

<sup>146</sup> Por. „Ten płomień [czyli Duch Święty – por. Ll 1,19, przyp. P.H.], będący ogromnym blaskiem, gdy ogarnie duszę, świeci swym lśnieniem w jej ciemnościach (J 1,5), które są również ogromne. Dusza odczuwa wtedy swe naturalne mroki szkodliwe i przeciwstawiające się nadprzyrodzonemu światłu. Nie odczuwa jednak tego nadprzyrodzonego światła, gdyż nie ma go w sobie na taki sposób, jak swoje ciemności, bo «ciemności nie ogarniają światłości» (J 1,5). Ciemności zaś swoje odczuwa o tyle, o ile

Drugim powodem tego, że światło Boże jest dla duszy promieniem ciemności, stanowi jej naturalna słabość, moralna i duchowa. Wlewająca się do duszy Boża miłość sprawia, że odczuwa ona wówczas jakby przytłaczający ciężar. To właśnie jej słabość i nieczystość są przyczyną pewnego rodzaju paradoksu: „Choć bowiem ręka Boża jest tak łagodna i słodka, tutaj wydaje się duszy tak ciężka i nieprzyjemna, mimo że jej przecież nie przytłacza i nie karci. Dotyka jej jedynie miłosierdzie, by jej udzielić łask, a nie kary” (2 N 5,7).

Światło kontemplacji jest tym, w którym dusza może odnaleźć wszystkie dobra. Dlatego powinno ono stanowić jedyny przedmiot wszystkich pragnień i dążeń człowieka. Początkowo jednak to światło, w rzeczywistości „tak słodkie i łaskawe dla duszy”, sprawia jej swym działaniem wiele cierpienia. Kontemplacja, czyli udzielanie się Boga, sama z siebie nie zadawałaby cierpienia, wręcz przeciwnie – przynosiłaby ze sobą samą słodycz i rozkosz<sup>147</sup>. Powodem bólu duszy jest tutaj „nieudolność i niedoskonałość, jaką jeszcze dusza posiada, jak również przeciwne kontemplacji, tkwiące w niej skłonności” (por. 2 N 9,10,11).

Człowiek – a w szczególności jego władze – swoim naturalnym działaniem nie potrafią osiągnąć doskonałego zjednoczenia z Bogiem przez miłość. Tym faktem mistyk Karmelu uzasadnia nieodzowność Bożej interwencji. Możliwości recepcji dóbr nadprzyrodzonych przez władze poznawcze człowieka wykazują dużą słabość i niezdolność: „Wszelkie bowiem działanie i czynności naturalne raczej przeszkadzają, niż pomagają w osiągnięciu dóbr nadprzyrodzonych w zjednoczeniu miłości” (2 N 14,1). Istnieje też pewna niewystarczalność wszelkich zdolności naturalnych: są one zbyt ciasne, „by móc pomieścić w sobie te dobra nadprzyrodzone, jakie Bóg sam zlewa na duszę<sup>148</sup> sposobem biernym, ukrytym i wśród milczenia”. Wszystkie władze duszy, namietności, pożądania, odczucia muszą więc „być uspokojone i czekać biernie na

---

zaleje je światło, gdyż nie może dusza ujrzeć swych ciemności, jeżeli one nie zostaną wpierw oświetlone. I dopiero po ich rozproszeniu przez światło Boże (...) ujrzy się cała przeobrażona światłem” (L1 1,22).

<sup>147</sup> Por. „Cierpienia nie przychodzą na duszę ze strony (...) Mądrości, gdyż, jak mówi Mędrzec (Mdr 7,11): «Wraz z nią przybyły do duszy wszystkie dobra». Cierpienia te przychodzą ze strony słabości i niedoskonałości duszy, skutkiem których nie może bez tego oczyszczenia przyjmować boskiego światła, słodyczy i rozkoszy” (2 N 10,4).

<sup>148</sup> Tym dobrem jest przede wszystkim odczucie i pojmowanie ducha doskonałego, jakim jest Bóg – por. O.R. Stokłosa, *Wzrastać...*, s. 261.

przyjęcie tych łask, nie mieszając się do tego swym nieudolnym działaniem i niską skłonnością” (2 N 14,1).

Dopiero wtedy, gdy duch jest prosty czysty i wyzuty (*sencillo, puro y desnudo*) ze wszystkich odczuć, zarówno aktualnych, jak i habitualnych, wówczas może „bez przeszkód i ze swobodą jednoczyć się z szerokością ducha Bożej Mądrości” (2 N 9,1) oraz odczuwać zadowolenie, kosztując duchowych dóbr, jakich Bóg pragnie mu udzielić. Wystarczy jedno działanie naturalne władz duszy, aby przeszkodzić jej w odczuwaniu wewnętrznego i delikatnego smaku ducha miłości, który zawiera w sobie wszystkie inne dobre smaki<sup>149</sup>.

#### 1.3.4. Opuszczenie przez Boga i ludzi

**i**Duszy, którą ogarnia oczyszczająca kontemplacja biernej nocy ducha, największy ból sprawia poczucie opuszczenia przez Boga: „wydaje się jej wyraźnie, że Bóg ją opuścił i odrzuciwszy, wtrącił w ciemności. To odczucie odrzucenia przez Boga jest dla niej najboleśniejszym utrapieniem” (2 N 6,2). Duszy wydaje się nie tylko, że utraciła swój największy Skarb, ale ponadto że wskutek swojej niegodności i swoich grzechów jest przedmiotem Bożego gniewu, jest przekonana, iż Bóg karze ją i odrzuca na wieki<sup>150</sup>. Echo tego cierpienia pobrzmiewa w Psalmie 88: „Moje posłanie jest między zmarłymi, tak jak zabitych, którzy leżą w grobie, o których już nie pamiętasz, którzy wypadli z Twojej ręki. Umieściłeś mię w dole głębokim, w ciemnościach, w przepaści. Cięży nade mną Twoje oburzenie. Sprawileś, że wszystkie Twe fale mnie dosięgły” (Ps 88,6-8; por. 2 N 6,2). Również ze strony ludzi, zwłaszcza tych, którzy dotychczas byli najbardziej bliscy, człowiek czuje opuszczenie i wzgardę. Żali się Bogu słowami psalmisty: „Oddaliłeś ode mnie moich znajomych, uczyniłeś mnie dla nich

---

<sup>149</sup> „Synowie Izraela tylko dlatego, że pozostała w nich jedyna skłonność i pamięć o mięsie i pokarmach, w jakich smakowali w Egipcie (Wj 16, 3), nie mogli odczuć delikatnego smaku (...) manny”, która „jak mówi Pismo Święte, miała w sobie słodycz wszystkich smaków i przemieniała się w taki smak, jakiego kto chciał (Mdr 16,21). Tak również nie może dojść do smakowania z całą swobodą w rozkoszy wolności duchowej taka dusza, która jest skrepowana jakąś skłonnością aktualną czy habitualną, poszczególnymi zrozumieniami lub jakimkolwiek innym pojmowaniem” (2 N 9,2).

<sup>150</sup> Por. „Dusza czuje się tak zabrudzona i nędzna, iż sądzi, że Bóg ją odrzucił” (2 N 5,5).

ohydnym (...) Odsunąłeś ode mnie przyjaciół i towarzyszy: domownikami moimi stały się ciemności” (Ps 88,9.19).

Jan od Krzyża, chcąc pomóc czytelnikowi nieco lepiej wczuć się i zrozumieć choć w części tak krańcowe doświadczenie, jakim jest noc ciemna, posługując się symboliką, tworzy lub odwołuje się do pewnych obrazów zaczerpniętych z Pisma Świętego (z Księgi Psalmów, Hioba, Lamentacji, Ezechiela, Jonasza)<sup>151</sup> lub z księgi natury<sup>152</sup>. Dochodzą tu do głosu również reminiscencje osobistych doświadczeń świętego z Fontiveros (czas uwięzienia w toledońskim karcerze). Jednak sam autor *Nocy ciemnej* zaznacza, iż wszystko, co by się powiedziało na temat cierpień w nocy ducha, chociaż w jakimś stopniu pozwala przeczuć ich wielkość, jednakże nie oddaje w pełni rzeczywistości (por. 2 N 7,2).

### 1.3.5. Inne cierpienia nocy

Niekiedy ból, jaki sprawia duszy bierna noc ducha, znajduje zewnętrzny wyraz w postaci łez. Zdarza się to jednak rzadko, gdyż serce człowieka przechodzącego przez to doświadczenie przeważnie jest ogarnięte pewnego rodzaju paraliżem, a możliwość wypłakania się przyniosłaby mu ulgę i wytchnienie (por. 2 N 9,7)<sup>153</sup>. Noc ciemna krępuje władze i odczucia duszy, co sprawia, że dusza nie jest w stanie wznieść do Boga swoich uczuć czy umysłu, nie potrafi też swobodnie modlić się do Niego. Jeśli jednak mimo wszystko stara się modlić, przysparza jej to tak wielkiego wysiłku i wiąże się z tak dużym niezadowoleniem, że rodzi się w niej przekonanie, iż „Bóg jej ani nie słucha, ani nie zwraca na nią uwagi” (por. 2 N 8,1). Z punktu widzenia duszy Bóg jakby ukrył się przed nią za gęstym obłokiem, tak, aby jej modlitwa do Niego nie dotarła. Dlatego też skarży się pełna żalu: „Nawet, gdy wołam i krzyczę, On tłumi moje błaganie” (Lm 3,8; por. 2 N 8,1).

---

<sup>151</sup> Por. Ps 96,2; 17,13; 38,72; Hi 7,20; Lm 3,1-20, 3,44; Jon 2,1.4-7; Ez 24,10.

<sup>152</sup> Metafora ognia ogarniającego drewno – por. 2 N 10,1.

<sup>153</sup> Por. F.R. Salvador, *Św. Jan od Krzyża. Pisarz – pisma – nauka*, Kraków 1998, s. 821.

Wbrew subiektywnym ludzkim wyobrażeniom i odczuciom, Opatrzność Boża wciąż czuwa nad wszystkim, co dzieje się z człowiekiem w czasie ciemnej nocy ducha. Bez tej potężnej opieki i kierownictwa cierpienia, które potęgują się w duszy człowieka, w krótkim czasie przyprawiłyby go o śmierć. Gdy ataki nocy zanadto wzmagają się w duszy, Bóg w swoim miłosierdziu natychmiast spieszy, aby je uśmierzyć, dlatego chwile, w których dusza odczuwa cały ból i grozę tego doświadczenia, są dosyć rzadkie. Kiedy jednak nadchodzą, są tak intensywne, że duszy wydaje się wtedy, jakby żywcem zstępowała do otchłani (por. Ps 54,16; 2 N 6,6).

Dusza czuje, jakby rozpętywała się przeciwko niej cała niszczycielska i pełna nienawiści potęga duchów piekielnych. Szatan, budząc „boleści, lęk i przerażenie”, usiłuje wprowadzić zamęt w zmysłach, aby za ich pośrednictwem zaniepokoić ducha (por. 2 N 23, 4). Doktor Karmelu dowodzi, że na ogół kontemplacja wlna zasłania i ochrania duszę przed zasadzkami i atakami wroga zbawienia. Promień ciemności przenika bowiem duszę „biernie i tajemniczo z wykluczeniem zmysłów i władz zarówno wewnętrznych, jak i części zmysłowej” (2 N 23,2). To niesie ze sobą dla duszy podwójną wolność – od przeszkód wynikających z naturalnej słabości jej władz oraz od nieprzyjaciela: „Szatan bowiem nie może osiągnąć duszy ani poznać, co się w niej dzieje, jeżeli to nie dokonuje się za pośrednictwem jej władz części zmysłowej” (2 N 23,2).

Im głębiej i w większym oddaleniu od zmysłów dokonują się w duszy dane procesy, tym mniej są one poznawalne i zrozumiałe dla szatana. Niekiedy jednak udaje się mu ujawnić duszy swą obecność na sposób duchowy, by tym sposobem starać się zwalczać i niszczyć w niej dobra duchowe<sup>154</sup>. Walka rozgrywa się wówczas na płaszczyźnie czysto duchowej: duch przeciwko duchowi. Udręka zadawana duszy przez złego ducha jest wtedy tak wielka, „iż większej męczarni nie można znieść w tym życiu” (2 N 23,9). Trwa ona jednak krótko, gdyby bowiem trwała dłużej, doprowadziłaby człowieka do śmierci, dusza zmuszona byłaby opuścić ciało. Jednak nawet wówczas, gdy to cierpienie już przeminie, sama pamięć o nim napęla duszę bólem (por. 2 N 23,9).

---

<sup>154</sup> Por. „Szatan naśladuje nie tylko widzenia cielesne, lecz również i duchowe udzielania się dokonujące się za pośrednictwem anioła, a tym samym podpadające pod wzrok szatana” (2 N 23,8).

Żadna ludzka pomoc nie jest w stanie ukoić strapień duszy pogrążonej w ciemnej nocy. Gdyby ktoś zdołał przekonać osobę pogrążoną w nocy ducha, że to, przez co przechodzi, jest dowodem Bożej miłości i że Bóg wcale się na nią nie gniewa, ani nie odtrąca, wówczas wszystkie jej cierpienia zamieniłyby się w rozkosz<sup>155</sup>. Niestety ani żadna nauka, ani żaden kierownik duchowy nie są w stanie tego dokonać. Choćby się jej mówiło, że te przykre doświadczenia zaowocują w przyszłości wielkim dobrem, ona, „będąc głęboko zanurzona i pogrążona w swej nicości i nędzy, ma przeświadczenie, że inni, nie wiedząc, jaka ona jest w rzeczywistości, mówią jej tylko słowa te dla pociechy” (2 N 7,3)<sup>156</sup>.

Dopóki sam Bóg nie położy kresu gehennie nocy, nic nie zdoła przebić wewnętrznego muru trwogi, jaki otacza duszę. Jej położenie jest podobne do sytuacji bezbronnego więźnia, który jest „zamknięty w głębokiej ciemnicy, mający w dodatku ręce i nogi skrępowane kajdanami” (2 N 7,3). Niekiedy wrota owego więzienia zdają się nieco uchylać. Dusza czuje się wtedy „jakby uwolniona z ciemnicy i z więzów” (2 N 7,4) – wyprowadzona na rozległą przestrzeń, gdzie może odpocząć, zaznać wolności i swobody. Są to dla niej chwile wytchnienia. Ciemna kontemplacja przenika wtedy duszę delikatniej, tzn. raczej na sposób oświecający niż oczyszczający. Dusza przestaje cierpieć. Te momenty są zapowiedzią przyszłego szczęścia w Bogu i duchowych owoców, jakie przynosi ze sobą noc (por. 2 N 7,4)<sup>157</sup>.

---

<sup>155</sup> Por. „Największą zaś męką wśród tych trudów jest zatroskanie. Gdyby bowiem mogła się upewnić, że nie wszystko jest stracone i nie wszystko się skończyło, lecz że to, co cierpi, jest jedynie dla jej dobra, i że Bóg nie jest na nią zagniewany, nie robiłaby sobie nic z tych wszystkich zmartwień. Owszem, cieszyłaby się wiedząc, że tym służy Bogu” (2 N 13,5).

<sup>156</sup> Por. O.R. Stokłosa, *Wzrastać...*, s. 313 n.

<sup>157</sup> Por. tamże, s. 314. O wewnętrznym związku owoców miłości i konieczności oczyszczenia pisze Benedykt XVI: „Oczyszczenie i owoc są nierozłączne, tylko dzięki oczyszczaniu nas przez Boga możemy przynosić owoc (...). Owoc jest nieodłączny od miłości. Prawdziwym owocem jest miłość, która przeszła przez krzyż, przez Boże oczyszczenia. U Jana 15,1-10 greckie słowo menein – «trwać» powraca dziesięć razy. Na pierwszy plan wysuwa się to, co Ojcowie nazywają *perseverantia*, cierpliwe przebywanie we wspólnocie z Panem we wszelkich życiowych zawirowaniach” – J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Cz. 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tł. W. Szymona, Kraków 2007, s. 221.



✱

Negacja i uśmiercanie pożądań mają początek wówczas, gdy dusza rozpoczyna swoją wędrówkę „w noc jedną pełną ciemności, udręczeniem miłości rozpalona” (1 S 1). Celem tego wyrzeczenia jest stworzenie przestrzeni wolności, która wypełni całą osobę. Nawrócenie zmysłowości i uczuciowości ludzkiej są częścią pozytywnego doświadczenia „większej miłości” (por. 1 S 14,2), która wymaga całościowego i radykalnego zaangażowania, dając przy tym prawdziwą pełnię i nasycenie.

Droga zjednoczenia z Bogiem jest drogą negacji pożądań, gdyż są one tym, co uniemożliwia człowiekowi skierowanie całej jego miłości ku Bogu. Konieczne jest wykluczenie tego wszystkiego, co jest przeciwne miłości Boga lub nie może współistnieć razem z nią. Ta ciemna noc zmysłów jest zarazem wysiłkiem i drogą teologalną – podążaniem za wiarą, nadzieją i miłością. Tylko bowiem te cnoty są proporcjonalnym środkiem do tak wielkiego celu, jakim jest zjednoczenie z Bogiem. Dlatego Jan napomina tych, którzy zmierzają tą drogą, aby nie zatrzymywali się na niczym, co jest mniejsze niż sam Bóg.

Według świętego karmelity negacja pożądań dobiega kresu podczas nocy czynnej zmysłów, rozciągając się na całe itinerarium duchowe. Nikt własnym wysiłkiem nie jest w stanie uwolnić się spod jarzma *apetitos*, dopiero Bóg w biernej nocy ducha oczyszcza człowieka w najgłębszych korzeniach jego bytu.

Pożądania są zakorzenione w woli i ludzkiej uczuciowości. Gdy są one niepokahowane, niepoddane Bogu, wówczas stają się załączkiem wszelkich wad, niedoskonałości i grzechów. Jednak gdy zostaje w nich zaprowadzony ład i są one skoncentrowane w Bogu i na Nim, wtedy rodzą dobre czyny i cnoty. W wysokich stanach zjednoczenia z Bogiem w duszy pozostaje tylko jedno pragnienie (*el apetito*) – oglądania Boga takim, jaki jest, odwzajemniania Mu miłością za Jego miłość:

„Jak poślubiona nie pokłada swej miłości, swej troski i działania gdzie indziej, tylko w swym Oblubieńcu, tak i dusza w tym stanie nie ma już ani uczuć woli, ani poznania rozumu, ani trosk, ani żadnych uczynków, które by nie były zwrócone do Boga razem ze swymi pożądaniem (...). Wszystkie swoje władze i bogactwa dusza zużywa w miłowaniu, dając jak mądry kupiec (Mt 13,46)

wszystkie swoje rzeczy za ten skarb miłości, który znalazła ukryty w Bogu” (C 28,7-8)<sup>158</sup>.

Gdy pożądaną wskutek nocy zmysłów i duszy zostają oczyszczone, przemieniają się w moc duszy, którą człowiek kocha Boga ze wszystkich swoich sił, całym swoim jestestwem<sup>159</sup>. Gdy w ludzkim wnętrzu zapanuje taka harmonia, wówczas człowiek w pełni realizuje swoim życiem pierwsze przykazanie, które „nie odrzucając nic z człowieka i nie wykluczając żadnej jego właściwości, zaleca (Pwt 6,5): «Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całym swoim umysłem, całą swoją duszą i całą swoją mocą»” (2 N 11,4). Bóg staje się dla człowieka Wszystkim – *Todo*.

---

<sup>158</sup> Por. M.F. de Haro Iglesias, *Apetitos*, s. 112.

<sup>159</sup> „Bóg tak odzwyczaił duszę od jej upodobań i tak je ześrodkował w Sobie, że już nie mogą smakować w tym, co umiłowały. Uczynił tak Bóg, by je oderwać od wszystkiego, a podnieść do Siebie. Wtedy bowiem dusza ma więcej siły i zdolności do przyjęcia ścisłego zjednoczenia miłości Bożej, jakie się jej za pośrednictwem tego oczyszczenia poczyną udzielać. W zjednoczeniu tym ma dusza dojść do miłowania wszystkimi swymi siłami, pożądaniami duchowymi i zmysłowymi, jakie w niej są. Tego zaś nie mogłaby osiągnąć, gdyby one zwróciły się do jakiegokolwiek innej rzeczy. Stąd też, aby móc osiągnąć tę moc miłości zjednoczenia z Bogiem, mówił Dawid: «Moc moją przy Tobie zachowam» (Ps 58,10). Znaczy to, że będę strzegł wszystkich swych uzdolnień, pożądań i sił mych władz, a nie zwrócę ich ku czynieniu lub kosztowaniu jakiegokolwiek rzeczy poza Tobą” (2 N 11,3). Zatem działanie Boga koresponduje tu z działaniem człowieka.

## ROZDZIAŁ 2

### ***Todo. Bóg ponad wszystko***

Bóg Miłości w doktrynie św. Jana od Krzyża stanowi zawsze horyzont odniesienia w kwestii ostatecznego, a zarazem fundamentalnego powołania człowieka – powołania do miłości. W tej Bożej perspektywie widzi Jan piękno, głębię i sens przeznaczenia człowieka do żywego uczestnictwa w miłości samego Boga, a tym samym do partycypacji w Jego naturze, którą jest miłość.

Zostając wciągniętym w orbitę współdzielania się trzech Osób Boskich, chrześcijanin doświadcza w sobie realizacji słów św. Pawła: „Miłość Boża jest rozlana w sercach naszych” (Rz 5,5). Jest to ta sama miłość, którą Ojciec odwiecznie kocha Syna<sup>160</sup>. Tą samą mocą Bóg kocha każdego, kto zachowuje naukę Chrystusa, przychodzi do niego i czyni jego serce swoim miejscem zamieszkania (por. J 14,23)<sup>161</sup>.

Miłość Boża, pulsująca w przepastnych głębinach wewnątrztrynitarnego życia Bożego (paragraf 1: „Ojciec, Syn i Duch – Trójjedyna Miłość”), znajduje swój niepowtarzalny wyraz i oblicze w osobie Jezusa Chrystusa (paragraf 2: „*Todo* – Chrystus jako wszystko”). Rozwój tej miłości w konkretnym życiu człowieka przynosi owoc w postaci zaślubin duchowych i zjednoczenia duszy z Bogiem (paragraf 3: „*Unión natural* – zjednoczenie w miłości”).

---

<sup>160</sup> Por. „Aby miłość, którą Ty mnie umiłowałeś, w nich była” (J 17,26).

<sup>161</sup> Por. J. Skawroń, *Nieskończone horyzonty...*, s. 107.

## 2.1. Ojciec, Syn i Duch – Trójjedyna miłość

Bóg w misterium Trójcy Świętej pozostanie dla człowieka niezgłębioną, nigdy do końca nieprzeniknioną tajemnicą, która bezustannie, wciąż na nowo, będzie go zaskakiwać i zachwycać, budząc w sercu szczerą pokorę i wdzięczność, skłaniając do kontemplacji i uwielbienia<sup>162</sup>. Bóg, a więc także Jego miłość, jest większy(-a) niż człowiek mógłby to sobie pomyśleć czy wyobrazić. Boża transcendencja jest cechą, którą św. Jan od Krzyża uwydatnia w swoich dziełach, aby pamiętać o tym, iż „Bóg ma zupełnie inny sposób istnienia niż Jego stworzenia. Różni się też od nich nieskończenie” (3 S 12,2), jest „niepojęty i nieuchwytny” (Epist 13; 2 S 24,9; LI 3,47.49), niewyobrażalny (LI 3,52).

Trójca Święta jest prąródłem miłości. Zacerpnąć z tego ożywczego źródła człowiek może jedynie naczyniem wiary. Jest to motyw raz po raz powracający w prozie i poezji mistyka – Bóg przekracza wszystko to, co człowiek może poprzez komunikację z Nim odczuć lub zrozumieć:

„Nigdy nie zatrzymuj swojej miłości i rozkoszy na tym, co rozumiesz lub zmysłami poznajesz o Bogu, lecz kochaj i rozkoszuj się tym, czego z Boga nie możesz zrozumieć i odczuć. To bowiem, jak mówiliśmy, jest szukaniem Boga przez wiarę (...) Im mniej kto pojmuje Boga, tym więcej zbliża się do Niego” (C 1,12)<sup>163</sup>.

### 2.1.1. *Padre Eterno* – Wieczne Źródło Miłości<sup>164</sup>

Gdy św. Jan od Krzyża posługuje się słowem „Bóg”, najczęściej odnosi się wówczas do Pierwszej Osoby Trójcy Świętej – Boga Ojca (tak jest np. w poemacie

---

<sup>162</sup> „Sami święci aniołowie i dusze, które Go widzą, nie mogą Go pojąć i nigdy całkowicie Go nie pojmą. I aż do ostatniego dnia sądu będą oglądali w Nim tak niepojęte głębie Jego wyroków, co do dzieł Jego miłosierdzia i sprawiedliwości, że zawsze będą one dla nich nowe i coraz bardziej zdumiewające” (C 14,8).

<sup>163</sup> Por. J. Skawroń, *Nieskończone horyzonty...*, s. 109.

<sup>164</sup> A. Alvarez-Suárez, *Dios*, w: *Diccionario...*, s. 322-331.

*Źródło – La fonte*). Bóg jest początkiem wszelkiego życia, w Nim ma swój początek każde istnienie. Pomimo lapidarności stwierdzenia hiszpańskiego pisarza odnośnie poznania Boga, iż „w życiu doczesnym jest On dla duszy (...) nocą ciemną” (1 S 2,1; 2 S 2,29), cel, jaki człowiek może osiągnąć, jest fascynujący: chwałą duszy jest posiadanie Boga (por. 1 S 12,3). Doktor mistyczny wskazuje dwa modele, za pomocą których można w sposób konceptualny opisać Boga: po pierwsze byt Boga (kim Bóg jest), po drugie dzieła Boże (Jego działanie – co robi, robił lub będzie robił). Podążając tymi drogami, możliwe staje się przybliżenie do Boga i nieco lepsze zrozumienie, dlaczego jest On w doczesnym życiu „ciemną nocą” dla naszego odczuwania i pojmowania, a także dlaczego chwała duszy zasadza się na posiadaniu Go.

Św. Jan opisuje istotę Boga przy pomocy serii atrybutów: Bóg jest czystym duchem (por. 2 N 17,4), jest całkowicie czysty i prosty (por. 2 S 16,7), nieskończony (por. 2 S 9,1), niezmierzony<sup>165</sup> i niezgłębiony (2 S 19,1), niepojęty<sup>166</sup> (2 S 24,9), niepojęty i ukryty (C 1,12). Różnorodność określeń jest jednak niewystarczająca, aby wyczerpać Jego byt – będąc całkowicie transcendentnym, wymyka się on ludzkiemu językowi oraz możliwościom poznawczym: „W tym życiu bowiem nie można mieć całkowitego poznania Boga, przeciwnie, nawet najwyższe odczucie czy doznawanie Boga jest nieskończenie dalekie od Boga i od posiadania Go całkowicie” (2 S 4,4). Z tego powodu tak ważne miejsce w nauczaniu św. Jana od Krzyża zajmuje negacja i oderwanie się od tego, co jest ograniczeniem w szerszym otwarciu się człowieka na Boga:

„Ponieważ dusza pragnie złączyć się całkowicie jeszcze w tym życiu z Tym, z którym ma być złączona w życiu przyszłym w chwale, a którego, jak mówi św. Paweł, ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani w serce człowiecze nie weszło, jasnym jest, że dla osiągnięcia w tym życiu doskonałego zjednoczenia z Nim przez łaskę i przez miłość, trzeba iść do Niego w ciemnościach i w oderwaniu się od wszystkiego, co można objąć wzrokiem, słuchem, wyobraźnią i sercem, które tu oznacza duszę” (2 S 4,4).

Bóg jest niepojętym misterium miłości, piękna, prawdy, czułości i dobroci. Jan podkreśla z upodobaniem, że „Bóg w swym jedynym i prostym bycie jest pełnią

<sup>165</sup> *Inmenso* [dosł. niemierzalny] – nie mamy odpowiedniej miary, aby opisać Jego miarę.

<sup>166</sup> *Incompreensible* – nieogarniony przez rozum.

wszystkich doskonałości i przymiotów, jest wszystkimi cnotami i wielkościami swoich przymiotów. Jest bowiem wszechmocny, mądry, dobry, miłosierny, sprawiedliwy, możny, miłujący itd. Jest również innymi nieskończonymi przymiotami, których my nie znamy” (Ll 3,2). W Bogu wszystkie te atrybuty istnieją w najwyższym stopniu: „w Nim wszystkie te radości i wdzięki istnieją w stopniu najdoskonalszym. On bowiem nieskończenie przewyższa wszystkie stworzenia, które przy Nim, jak mówi Dawid, jako szata zwietrzeją i zaginą, a tylko On jeden i tenże sam zostanie zawsze” (por. Ps 101,27-28; 3 S 21,2). Jest zatem także niezmienny w swojej dobroci.

Oprócz Bożej transcendencji, wyniosłości i dostojności święty zakonnik podkreśla z równą predylekcją Bożą immanencję – Jego przebywanie blisko, najbliżej człowieka:

„Bóg przebywa i jest substancjalnie w każdej duszy, choćby to była dusza największego w świecie grzesznika. Ten rodzaj łączności zawsze istnieje pomiędzy Bogiem a wszystkimi stworzeniami, gdyż Bóg udziela im naturalnego bytu i utrzymuje go swoją obecnością. Gdyby tej łączności zabrakło, wszystkie stworzenia obróciłyby się w nicość i przestałyby istnieć” (2 S 5,3)<sup>167</sup>.

Bóg objawia się jako Ojciec – Początek, Źródło wszechrzeczy, sam niemający początku ani końca. Ogarnia swoje stworzenia troską swej Opatrzności, mocą swej potęgi i miłości podtrzymuje wszystko w istnieniu:

„Początku jego nie znam, bo go nie ma,  
Lecz wiem, że każdy byt swą mocą trzyma”

(P IV, 2, por. Ll 39,10).

Jest On „Nieogarniony” (C 27,1), „litościwy i wszechmogący” (Ll 2,16), „szczodłą ręką” obdarza łaską dusze (C 27,1). Jedynie w swoim Synu odnajduje radość:

„Słowa Ojca te były:  
«Nic mi nie daje szczęścia,  
Tylko Ty, Synu miły»”

(P, Romanca *O udzielaniu się trzech Osób Trójcy Świętej*).

<sup>167</sup> Podobną myśl można spotkać w *Pieśni duchowej*, gdzie Jan mówi o trzech rodzajach Bożej obecności w duszy: „Pierwsza obecność jest przez Jego istotę, przez którą przebywa On we wszystkich duszach nie tylko dobrych i świętych, lecz również w złych i grzesznych, podobnie jak jest we wszystkich stworzeniach. Przez tę obecność daje im życie i byt, gdyby zaś ją usunął, wszystkie stworzenia obróciłyby się w nicość i przestałyby istnieć. Tej obecności nie brak nigdy w duszy” (C 11,3).

Również w Nim, przez Niego – swego Syna – przyjmuje za przybrane dziecko każdego, kto Go kocha i pragnie upodobnić się do Niego, stać się takim jak On<sup>168</sup>. Z miłości Ojca, nieustannie przekazywanej Synowi, powstaje plan stworzenia i odkupienia (opowiadają o tym *Romance* 1-4). Bóg Ojciec jest nieskończenie dobry, Jego wola dobra nie ma granic. W sercu Ojca bierze swój początek jedna z największych łask, jaką człowiek może otrzymać w doczesnym życiu – jest to przemiana duszy i niejako zrównanie jej z Bogiem: „Trzecim wreszcie darem jest jej przeobrażenie w Boga, które spłaca należycie zaległości duszy; to przypisuje Ojcu” (Ll 2,1).

Bóg Ojciec wobec duszy człowieka niekiedy jest niczym matka zatroskana o swoje dziecko, pełen czułości (*ternura*), głębokiej pokory (*humilde*) i słodczy (*dulzura*) (por. Ll 27,1). W postępowaniu wobec duszy, w swej Bożej pedagogii, przejawia On niezwykłą delikatność i mądrość, dostosowując wymagania do sił i stopnia rozwoju duchowego danej osoby<sup>169</sup>.

---

<sup>168</sup> „Wszelkie upodobanie  
Tylko w Tobie znajduję  
I co Tobie jest drogie,  
Ja również to miłuję.

Kto niepodobny Tobie  
Nie uznaję go za swego,  
Bom Ciebie upodobał  
O życie życia mego!  
(...)

Kto Cię ukocha, Synu,  
Oddam mu w zamian siebie  
I miłość mą ku Tobie  
Złożę w nim jakby w niebie!

Iż ukochano Ciebie,  
Którego tak miłuję”  
(P, *Romanca, O udzielaniu się trzech Osób Trójcy Świętej*)

<sup>169</sup> S. Castro, *El rostro de Dios en San Juan de la Cruz*, „Revista de Espiritualidad” 58 (1999), s. 194-195. „Bóg dla podniesienia duszy z głębi jej ostateczności do drugiego ostatecznego kresu, tj. do wzniosłości zjednoczenia z Sobą, czyni to stopniowo, łagodnie i odpowiednio do właściwości duszy” (2 S 17,3). Ważna jest także współpraca duszy z Bogiem, by nie zmarnować tego, co daje jej Bóg: „Jest to rzecz godna pożałowania, że wiele dusz, którym Bóg daje uzdolnienie i łaskę do wyższego postępu (i mogłyby dojść przy dobrej woli i odwadze do tego wysokiego stopnia doskonałości), pozostaje na niskim poziomie obcowania z Bogiem przez brak chęci, zrozumienia lub przez brak pouczenia, jak mają wyrwać się z tych początków. A jeśli w końcu Pan nasz na tyle im okaże łaskę, że bez żadnej z tych pomocy pozwala im wybrnąć, przychodzą do celu o wiele później, z większym trudem i z mniejszą zasługą, ponieważ nie umiały się dostosować do działania Bożego, nie pozwalając Mu wprowadzić się na pewną i prostą drogę do zjednoczenia. Choć bowiem jest prawdą, że Bóg sam je prowadzi i może je podnieść do wyższej

Ojcowska dobroć i hojność dają się poznać najpierw w stworzeniu świata. Bóg Ojciec dokonuje dzieła stworzenia w perspektywie swojego Syna, z Nim też toczy wcześniej dialog o stworzeniu człowieka i jego przeznaczeniu. Pragnie, aby wszystko, co uczyni, uczestniczyło w pięknie Jego Syna, było do Niego podobne.

Dla św. Jana od Krzyża Bóg Ojciec to także Opatrzność oraz Ten, który dzierży w swych dłoniach losy świata i każdego człowieka, jest władcą śmierci i życia: „Ty bowiem dajesz śmierć i życie i nikt nie zdoła uciec spod twojej ręki (Pwt 32,39). Lecz Ty (...), nigdy nie zabijasz, jak tylko po to, by dać życie i nigdy nie ranisz, jak tylko po to, by uzdrowić!” (Ll 2,16). Bóg Ojciec jest nieskory do gniewu, cierpliwy i łaskawy (por. Ps 103,8): „Gdy karzesz, lekko tylko dotykasz, a to już wystarczy, by zniszczyć świat; lecz gdy obdarzasz, dłużej zatrzymujesz rękę i dlatego Twe dary i Twoja słodycz są bezgraniczne” (Ll 2,16).

Jan postrzega w Bogu Ojcu również Twórcę planu odkupienia człowieka oraz doprowadzenia go do zjednoczenia z Bogiem. Ten Boży plan urzeczywistnia się i osiąga swoją kulminację w życiu i osobie Wcielonego Logosu – Jezusa Chrystusa<sup>170</sup> (por. *Romance* 1-8)<sup>171</sup>.

---

doskonałości, to jednak one nie pozwalają się podnieść i zbyt powoli dążą z powodu opierania się Bogu” (S, Prolog, 3).

<sup>170</sup> Por. J. Skawroń, *Nieskończone horyzonty...*, s. 108-110.

<sup>171</sup> *Romanca* o Trójcy Świętej i Wcieleniu jest najobszerniejszym poematem w sanjuanistycznej spuściźnie (310 wersów). Został ułożony podczas jego trwającego wiele miesięcy uwięzienia w Toledo (trwającego od grudnia 1577 do połowy sierpnia 1578), podobnie jak *Pieśń duchowa*. W tych trudnych okolicznościach, pozbawiony wszelkich kontaktów z przyjaciółmi, z dala od Eucharystii (uniemożliwiono mu sprawowanie Najświętszego Sakramentu), mając przy sobie jedynie brewiarz i jedną książkę (dlatego też obydwa dzieła – *Romanca* oraz *Pieśń duchowa* – czerpią swoją inspirację z Liturgii Godzin – głównie z Psalmów i innych fragmentów Pisma Świętego, zwłaszcza Starego Testamentu), więzień starał się uczynić bardziej znośnym swój pobyt poprzez śpiewanie pieśni – tych, które pamiętał, oraz tych własnego autorstwa. Później dzięki życzliwości nowego strażnika mógł przenieść owe wersety z pamięci na papier, uzupełnić i nadać im ostateczny kształt. Mając na względzie zbieżność wielu wyrażań i obrazów w obu utworach – *Romancy* i *Pieśni duchowej* – można powiedzieć, iż cały wymiar kosmiczny i oblubieńczy wielkiego sanjuanistycznego dzieła, jakim jest *Pieśń duchowa*, znajduje swój pierwowzór i teologiczny klucz w owej trynitologicznej *Romancy*. Jest to poemat o charakterze *auto sacramental* – krótkiego utworu dramatycznego w dawnej literaturze hiszpańskiej, ujęty w formę *romancy* (utwór liryczny o charakterze epickim zbliżony do ballady – por. *Romanca*, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Romanca> [z dn 20.12.2017]), stanowiący zarazem parafrazę biblijną – por. T. Álvarez, *Św. Jan od Krzyża Doktor Kościoła...*, s. 110-111.



### 2.1.2. Jezus Chrystus – Wcielona Boża Miłość<sup>172</sup>

W niniejszym podpunkcie zostaną omówione wątki pism św. Jana od Krzyża dotyczące miłości pod postacią Drugiej Osoby Bożej – zwłaszcza w aspekcie Wcielenia i relacji do pierwszej Osoby Trójcy Świętej. Pozostałe zagadnienia związane z chrystologią sanjuanistyczną w perspektywie prymatu Boga-Miłości zostaną przedstawione w kolejnym paragrafie (2.2. *Todo* – Chrystus jako wszystko).

Syn Boży jest obrazem niewidzialnego Boga, odbiciem Jego istoty (por. Kol 1,15). Rodząc się z wiekuistego źródła Bożej miłości i życia, jest On równy Ojcu w potęgze, wszechmocy i bóstwie. W Nim realizuje się ekonomia zbawienia, zostaje odnowiony Boży obraz w człowieku, zniekształcony wskutek grzechu pierworodnego. Chrystus-Oblubieniec w tajemnicy Wcielenia poślubia ludzkość – oblubienicę. Przez przybranie ludzkiej natury Boży Oblubieniec obdarza oblubienicę swoim blaskiem (*claridad*), wywyższa ją i podnosi do siebie (*Romance* 3-4)<sup>173</sup>.

Dusza w stanie zaślubin duchowych staje się zaufaną powiernicą Bożego Syna, który dzieli z nią swoje tajemnice, a zwłaszcza wprowadza ją w doskonalsze zrozumienie tajemnicy Wcielenia:

„W tym wzniosłym stanie zaślubin duchowych bardzo często z pewną swobodą odsłania Oblubieniec przed duszą, jako wierną towarzyszką, przedziwne swoje tajemnice. Prawdziwa bowiem i pełna miłość niczego nie kryje przed tym, kogo kocha. Odsłania jej więc słodkie tajemnice Wcielenia (...), które jest jednym z największych dzieł Bożych, a tym samym najśłodszym dla duszy. Chociaż więc Oblubieniec wiele tajemnic odsłania duszy, to jednak w strofie następnej wspomina tylko o Wcieleniu, jako o najważniejszym ze wszystkich dzieł Jego” (C 23,1).

Wcielenie postrzega św. Jan od Krzyża zawsze jako centrum misteriów wiary chrześcijańskiej:

„Jednym z powodów, najbardziej pobudzających duszę do wejścia w gęstwinę Bożej Mądrości i do głębszego poznania piękna Mądrości Bożej jest, jak powiedzieliśmy, pragnienie zjednoczenia swego umysłu w Bogu przez poznanie

<sup>172</sup> Por. G. Castro, *Jesucristo*, s. 621-628.

<sup>173</sup> Por. J. Skawroń, *Nieskończone horyzonty...*, s. 110.

tajemnicy Wcielenia. Jest to bowiem mądrość najwyższa i najsmakowitsza ze wszystkich dzieł Bożych. Mówi tu więc oblubienica w tej strofie, że po tym głębszym wniknięciu w mądrość Bożą (o wiele głębszym od zaślubin duchowych, jakie teraz posiada), co nastąpi w chwale, gdzie zobaczy Boga twarzą w twarz, złączy się z ową Boską Mądrością, z Synem Bożym i pozna wówczas wzniosłe tajemnice Boga-Człowieka. Tajemnice owe należą do najwznioślejszych, jakie kryją się w Bogu. I gdy razem ze swym Oblubieńcem dojdzie do ich poznania, zanurzając i zatapiając się w nich, wówczas będą pospołu kosztowali smaku i rozkoszy spowodowanych poznaniem tych tajemnic, przymiotów i potęgi Boga, poznanych we wspomnianych tajemnicach, jak np. Jego sprawiedliwość, miłosierdzie, mądrość, potęga, miłość itd.” (C 37,2.3)<sup>174</sup>.

Św. Jan rozumie Wcielenie jako odnowienie, rekapitulację wszystkich rzeczy w Chrystusie. Podkreśla powiązanie z nim stworzenia oraz odkupienia. W poetyckiej szacie wyraża swoje intuicje związane z misterium Wcielenia oraz innymi aspektami wiary chrześcijańskiej:

„A potem na wyżyny  
W skaliste groty pójdziemy”  
(C 37).

W komentarzu do powyższych wersetów *Pieśni duchowej* mistyk Karmelu wyjaśnia wewnętrzne powiązanie wszystkich tajemnic w Synu Bożym:

„Skalą, o której tu dusza wspomina, jest Chrystus, według określenia św. Pawła (2 Kor 10,4). Wysokie zaś groty w tej skale są to owe wysokie, wzniosłe i głębokie tajemnice mądrości Bożej w Chrystusie. Owe tajemnice kryją się w hipostatycznym zjednoczeniu natury ludzkiej ze Słowem Bożym i odpowiadającym mu zjednoczeniu ludzkości w Bogu<sup>175</sup>. Są to również i owe

<sup>174</sup> Upřednio dusza pragnęła odczuwać Boskość Słowa Wcielonego i kontemplować odbłask Jego obecności w stworzeniach, obecnie odczuwa pragnienie zanurzenia się w otchłani Jego Człowieczeństwa – „A potem na wyżyny, w skaliste groty pójdziemy” (C 37). Wejście w posiadanie tych tajemnic ma swoją cenę. Dusza pragnąc lepiej poznać Chrystusa, musi niejako powtórzyć Jego ziemską drogę: „do tej wiedzy tajemnic Chrystusowych, jaką można osiągnąć w tym życiu, nie można dojść inaczej, jak tylko przez wiele cierpień” (C 37,4) – por. S. Castro, *Naśladowanie Chrystusa...*, s. 121.

<sup>175</sup> Zjednoczenie między Chrystusem a przeobrażonym przez Bożą miłość człowiekiem jest tak głębokie, iż w wystarczającym stopniu przypomina zjednoczenie natur – Bożej i ludzkiej w Osobie Syna Bożego: „Skorzystajmy ze słów Ericha Przywary SJ: «Doktryna św. Jana od Krzyża to mistyka Boga skupiona na mistyce Chrystusa». Jego nauka na temat nocy mistycznej zawiera jako archetyp oblicze Chrystusa, opuszczonego przez Boga. Innymi słowy, powiedzielibyśmy, że istnieje w chrześcijaństwie forma zjednoczenia z Bogiem, która określa strukturę – choć odbywa się to przez analogię – Jego całego, a mianowicie dokonanie zjednoczenia między ludzką naturą a Logosem Osoby Chrystusa” – Joannes

tajemnice w pogodzeniu sprawiedliwości i miłosierdzia Bożego odnośnie do zbawienia rodzaju ludzkiego, w objawieniu Bożych sądów. Tajemnice te są tak wzniosłe i głębokie, że słusznie nazywa je dusza [wysokimi] grotami; [wysokimi] z powodu wzniosłości tajemnic, a grotami z powodu głębi mądrości Bożej w nich. Głębokie groty mają zwykle wiele pieczar i zakamarków. Podobnie również każda tajemnica Chrystusa jest pełna głębi i mądrości, i kryje w sobie wiele skrytych sądów Jego, jak przeznaczenie i przewidywanie odnośnie do synów ludzkich” (C 37,3).

Wcielenie jest dla św. Jana największym z Bożych dzieł, większym nawet aniżeli akt stworzenia świata:

„I mówi [dusza], że przebiegł szybko, by dać poznać, że stworzenia są mniejszymi dziełami Boga, które stworzył jakby mimochodem. Największe bowiem dzieła Jego, przez które nam się objawił i na których się dłużej zatrzymał, są to wcielenie Słowa i tajemnice wiary chrześcijańskiej. W porównaniu z tymi dziełami wszystkie inne zostały dokonane jakby mimochodem i w pośpiechu” (C 5,3).

Kontemplacja tajemnicy Wcielenia Syna Bożego wskutek odczucia ogromnej wdzięczności i podziwu tworzy w duszy pewnego rodzaju miłosną ranę, będącą tęsknotą za dobrocią i pięknem Boga: „To rozdarcie powstaje w duszy poznającej wcielenie Słowa i tajemnice wiary, które będąc większymi dziełami Boga i zawierając w sobie większą miłość Bożą niż inne stworzenia, wywołują w duszy tym większy skutek miłości” (C 7,3)<sup>176</sup>.

Gdy oblubienica Syna Bożego odwróciła się i odeszła od Niego, dostając się pod panowanie grzechu, Ojciec posyła na świat swoje Słowo, które podejmując misję Wcielenia, nie tylko przywraca oblubienicy zdrowie i wolność, ale ponadto wywyższa ją i obdarza chwałą poprzez przybranie jej ludzkiej natury i złączenie się z nią na mocy

---

a Cruce Peters, *Función de Cristo en la mística*, „Revista de Espiritualidad” 17 (1958), s. 517, cyt. za: S. Castro, *Naśladowanie Chrystusa...*, s. 112-113.

<sup>176</sup> Tajemnica Wcielenia jest jedną z tych, które dusza najbardziej pragnie zgłębić: „Jedną z głównych przyczyn, dla której dusza «pragnie rozstać się z tym życiem i być z Chrystusem» (Flp 1,23), jest ta, że pragnie ujrzeć Go twarzą w twarz i zrozumieć samą istotę Jego niezgłębionych dróg i wiecznych tajemnic Jego Wcielenia. To będzie bowiem niemałą częścią jej szczęśliwości. Sam Chrystus Pan bowiem wyraża to w Ewangelii św. Jana, mówiąc do Ojca: «A to jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, jedynego Boga prawdziwego i tego, któregoś posłał, Jezusa Chrystusa» (17,3). Jeśli ktoś przyjeżdża z daleka, najpierw dowiaduje się o najdroższe osoby. Podobnie i dusza skoro dostąpi widzenia Boga, chce najpierw poznać i radować się głębokimi tajemnicami Wcielenia Syna Bożego i odwiecznymi drogami Boga, które od Wcielenia zależą” (C 37,1).

unii hipostatycznej. Św. Jan od Krzyża przyjmuje tezę, iż Wcielenie Syna Bożego dokonałoby się nawet wówczas, gdyby nie zaistniał grzech pierworodny i potrzeba odkupienia. W optyce sanjuanistycznej poprzez to, że Bóg stał się człowiekiem, uczynił człowieka jeszcze bardziej podobnym sobie<sup>177</sup>, a tym samym sprawił, że w jeszcze większym stopniu stał się on zdolny do miłości. Bóg Ojciec kieruje do Syna następujące słowa, argumentując sens Wcielenia:

„Jest jedno święte prawo  
W kochaniu doskonałym:  
By Oblubieniec z miłą  
Podobni byli dwoje,  
Bo wtedy tym obfitsze  
Rozkoszy czerpią zdroje.  
I Twa oblubienica  
Wzrosłaby w majestacie,  
Gdyby Cię oglądała  
W ciała swojego szacie”

(P, *Romanca O Wcieleniu*).

Zatem według św. Jana od Krzyża mamy dwa cele Wcielenia: osiągnięcie wzajemnego podobieństwa kochających, by mogli cieszyć się pełniejszą miłością oraz okrycie chwałą i splendorem oblubienicy poprzez przybranie i wywyższenie jej ludzkiej natury<sup>178</sup>.

Wola Syna jest tożsama z wolą Ojca, jest chwałą Syna, dlatego też ochoczo przystaje On na prośbę Ojca, aby zstąpić na ziemię i uratować ludzkość, jednocześnie ukazując ludziom zachwycające piękno, bezmierną dobroć i potężną wszechmoc Ojca<sup>179</sup>. Syn przynosi człowiekowi odnowienie, gdyż przez Niego i dzięki Niemu

---

<sup>177</sup> Podobną myśl zapisał św. Ireneusz z Lyonu w *Adversus haereses*: „Dlatego Słowo Boże stało się człowiekiem, a Syn Boży Synem człowieczym, żeby człowiek, łącząc się ze Słowem i przyjmując przybranie, stał się synem Bożym” – W. Teister, *Być jak Bóg 2.0, czyli co oznacza dla nas, że Bóg stał się człowiekiem?*, <http://gosc.pl/doc/3614253.byc-jak-bog-2-0-czyli-co-oznacza-dla-nas-ze-bog-stal-sie> [z dn. 21.10.2017].

<sup>178</sup> Por. J. Skawroń, *Nieskończone horyzonty...*, s. 110.

<sup>179</sup> Syn Boży zwraca się do Ojca:  
„Pragnę spełnić, Ojcze,  
Woli Twojej zamiary,  
Bo przez to się objawi  
Twoja dobroć bez miary.  
Objawi się Twa wszechmoc,

człowiek odbudowuje w sobie na nowo podobieństwo do Boga. Powołanie człowieka do uczestnictwa w miłości Trójcy Świętej było zatem pragnieniem Ojca już w planie stwórczym, zwłaszcza zaś posyłając Syna i zapoczątkowując dzieło odkupienia, zapragnął On przebóstwienia człowieka (por. P, Romanca *O Wcieleniu*). Syn jest pełnią objawienia Ojca, w Nim Bóg dał człowiekowi całego siebie, powiedział wszystko, co miał do powiedzenia (por. 2 S 22,3-4)<sup>180</sup>.

Miłość Boża w Chrystusie skłania Go ku temu, by stać się częścią bólu człowieka, to znaczy, by zastąpić go w dźwiganiu brzemienia skutków grzechu, za cenę swego życia ocalić, przywrócić w zasięg życiodajnej miłości Ojca. Słowa Syna Bożego skierowane do Ojca są pełne zaangażowania:

„Pójdę szukać mej miłej,  
Krzyże jej, ból i męki  
Wezmę na barki swoje,  
By nie znała udręki.  
I by zaznała życia,  
Dam za nią życie moje,  
Wyrwę ją z bagien świata,  
Zwrócę w ramiona Twoje!”

(P, Romanca *O Wcieleniu*)

Najczęstszymi określeniami Syna Bożego są dla karmelitańskiego mistyka takie zwroty jak np.: „Oblubieniec Słowo” (*Verbo Espos*, C 1,2.5; 3,3; 17,2.8), „Oblubieniec Chrystus” (*Esposo Christo*, 2 N 21,3), „Oblubieniec Syn Boży” (*Esposo Hijo de Dios*, C 26,1; 30,1), „Umiłowany” (C 3,1; 24,2). Z Nim dusza jednoczy się i w Niego się przemienia (2 S 15,4)<sup>181</sup>.

Pisząc o Jezusie, św. Jan od Krzyża używa szeregu przemawiających do wyobraźni obrazów. W Chrystusie – czułym dotyku Ojciec jak delikatna dłoń kocha i pieści świat i dusze ludzi (por. Ll 2,16-17). W swoim Synu Bóg przybliżył do siebie każdego, kto wierzy, przyjmuje, kocha i zna Chrystusa. Przez Niego człowiek zmierza

---

Twojej mądrości zdroje.  
Pójdę ludziom na ziemi  
Ukazać piękno Twoje!”  
(P, Romanca, *O Wcieleniu*)

<sup>180</sup> Por. J. Skawroń, *Nieskończone horyzonty...*, s. 111.

<sup>181</sup> Por. tamże, s. 110.

ku swojemu odwiecznemu i ostatecznemu celowi, ku udziałowi w wewnętrznym życiu Osób Trójcy Świętej.

### 2.1.3. Duch Święty – Żywy Płomień Miłości<sup>182</sup>

Duch Święty w nauce św. Jana od Krzyża jest miłością, którą „Ojciec tchnie w Syna i Syn w Ojca” (C 39,3). Udziela się również człowiekowi<sup>183</sup>. Jest On „rzeką wody żywota jaśniejącą jak kryształ, wypływającą z tronu Boga i Baranka (Ap 22,7). Wody tego strumienia, będące najgłębszą miłością Boga, równie głęboko wlewają się w duszę i pozwalają jej pić z tego strumienia miłości” (C 26,1).

Miłość konstituuje wspólnotę Trzech Osób Boskich:

„Jak kochany w kochanym  
Jeden się w drugim znajduje,  
A Miłość co ich łączy,  
W istności występuje”

(P, Romanca *O Trójcy Przenajświętszej*).

Według Jana od Krzyża to właśnie siła tej miłości, która jest wzajemnym daniem siebie, czyni możliwym trynitarnie zróżnicowanie Osób, nie niwecząc przy tym jedności i jedyności Boga. Jej działanie i natura przynoszą coś zupełnie przeciwnego – większa jedność (miłość) generuje większą relacyjność, bycie dla Drugiego (pragnienie dzielenia się). Miłość zatem w myśli św. Jana leży u podstaw zarówno jedności, jak i różnorodności w Bogu:

„Im więcej bowiem miłość  
Zespala się w jedności,  
Tym większą ma potęgę  
I pełnię żywotności” (tamże).

---

<sup>182</sup> Por. Z. Wiszowaty, *Ukryty Oblubieniec. Św. Jana od Krzyża nauka o Bogu*, Lublin 2003, s. 93 nn.

<sup>183</sup> Zagadnienie darów Ducha Świętego w dziełach św. Jana od Krzyża podejmuje R. Garigou-Lagrange. Stwierdza on, iż pomimo że nie ma w pismach doktora Karmelu poszczególnych darów Ducha Świętego, jednak są opisane skutki działania tych darów – R. Garigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, t. 2, tł. T. Landy, Poznań 1962, s. 47-52, cyt. za: S. Zalewski, *Bóg a pełnia człowieka. Rozwój życia mistycznego chrześcijanina w dynamicznym procesie oczyszczeń według św. Jana od Krzyża*, Płock 2015, s. 101.

Bóg zamieszkuje duszę człowieka: „Najpierw trzeba zaznaczyć, że Słowo, Syn Boży, wraz z Ojcem i Duchem Świętym jest przez swą obecność istotnie ukryty w najgłębszej istocie duszy” (C 1,6). Łaska chrztu otwiera człowiekowi drzwi do udziału w życiu samego Boga. Wraz z Duchem Świętym cała Trójca napęlnia i przenika stopniowo całego człowieka. Dusza, będąc wierna miłości Bożej, pozwala Ojcu, Synowi i Duchowi, aby dokonali w niej dzieła boskiego zjednoczenia. Aby dojść do tego wysokiego stanu doskonałości (Jan określa go mianem „małżeństwa duchowego”, które jest „mocnym i zażyłym uściskiem Boga”, C 20,1), dusza, prócz tego, że jest przejrzysta i oczyszczona, potrzebuje także wielkiej odwagi i wysokiego stopnia miłości. Aby pozyskać te cnoty (czystość, męstwo i miłość), nieodzowna staje się interwencja Ducha Świętego. Jest On Pośrednikiem tego zjednoczenia i aby dopomóc duszy uczestniczyć w nim, „rozmawia” z Ojcem i Synem o tym, w jaki sposób uczynić ją gotową na „przemianę w Boga przez miłość” (LI 1,19).

Chociaż cała Trójca działa w duszy, jednak w teologicznej optyce oblubieńczej (nupcjalnej) oraz w kontekście historii zbawienia Jan szczególną rolę przypisuje zwłaszcza wzajemnym relacjom między Synem a Duchem. W odniesieniu do ludzi Duch Święty jest przede wszystkim Duchem Chrystusa – Jan nazywa go „Duchem Oblubieńca”<sup>184</sup>, a także Jego „Poprzednikiem”<sup>185</sup>:

„W tym tchnieniu Ducha Świętego przez duszę, które jest Jego nawiedzeniem w miłości do niej, udziela się wysokim sposobem Syn Boży, jej Oblubieniec. Dlatego też najpierw posyła jej swojego Ducha, jak Apostołom, który jako Jego Poprzednik, przygotowuje Mu gościnę w duszy oblubienicy. Podnosi ją do rozkoszy, ogród jej stawia w całej krasie, odchyła kielichy kwiatów przez ukazanie swych darów, zdobi ją kobiercami swych łask i bogactw” (C 17,8).

Paraklet jest więc darem Chrystusa dla duszy-oblubienicy, jest „winem miłości” pomiędzy nimi. Trzecia Osoba Boska kładzie również kres oschłości duszy, a zarazem podtrzymuje w niej i potęguje miłość ku Chrystusowi, „wzbudza w jej głębi wewnętrzne akty cnót, a wszystko w tym celu, by Syn Boży, jej Oblubieniec, ten

---

<sup>184</sup> Por. C 18,6; 26,1.

<sup>185</sup> Użyte tu słowo: *aposenador* oznacza kwatermistrza – w czasach św. Jana była to oficjalna funkcja na dworze królewskim, polegająca na wcześniejszym przygotowaniu zakwaterowania czy odpoczynku dla podróżującego króla i jego świty.

jedynie, któremu [dusza – przyp. P.H.] przypodobać się pragnie, znajdował w niej coraz większą radość i rozkosz” (C 17,2).

Duch Święty wyrównuje, uzupełnia wszelkie niedociągnięcia w duszy-oblubienicy. Rozmiłowana w Bogu dusza pragnie, aby dopełniła się ich wzajemna miłość, pragnie dojść do „umiłowania Boga miłością czystą i tak doskonałą, jaką Bóg ją miłuje, a przez którą ona chce Mu się odwzajemnić” (C 38,2). Dąży wszelkim sposobem do zrównania jej miłością z miłością Boga – „Kochający bowiem nie czuje zaspokojenia, jeśli wie, że nie kocha sam tyle, ile jest kochany” (tamże). Dusza, która jest podmiotem lirycznym *Pieśni duchowej* św. Jana od Krzyża, osiągnęła pewien wysoki stopień przemiany wskutek otwarcia się na Bożą miłość, posiada już także prawdziwe zjednoczenie swojej woli z wolą Bożą. Czuje jednak pewien niedostatek – wie, że jej miłość nie może się równać z doskonałością miłości, jaką Bóg ma dla niej. Dlatego tęskni za pełnym przeobrażeniem w chwale błogosławionych, jakie możliwe będzie dopiero w niebie. Zatem pragnienie duszy ma wyraźny rys eschatologiczny, sięga daleko w przyszłość, poza granicę śmierci.

Wówczas dusza pozna Boga tak, jak sama została przez Niego poznana (por. 1 Kor 13,12), a co za tym idzie – będzie go kochać z taką siłą, z jaką zastała ukochana przez Niego: „Wówczas dwie wole połączą się w jednej woli i w jednej tylko miłości Boga. Dusza więc będzie miłowała Boga mocą i wolą samego Boga, będąc z Nim zjednoczona tą samą potęgą miłości, jaką Bóg ją kocha” (C 38,3). Zdarza się to niekiedy także w doczesnym życiu w stanie duchowego małżeństwa, będącym najwyższym stadium duchowym, jakie dusza może tu, na ziemi, osiągnąć. Jest to możliwe za sprawą Ducha Świętego, który został dany duszy dla spotęgowania jej miłości. Jan używa sformułowania, że dusza jest „całkowicie przemieniona w łaskę i w pewnym stopniu miłuje przez Ducha Świętego” (tamże; por. Ll 1,19.25 n).

W ten sposób Bóg uczy duszę kochać miłością czystą, wolną i bezinteresowną. Dusza zostaje „przeobrażona w Jego miłość”, przez co Bóg udziela jej swojej własnej mocy, a tym samym sprawia, że dusza może odwzajemnić w równym stopniu Jego miłość. Innymi słowy Bóg jednocześnie zarówno uzdalnia duszę do tak wielkiej miłości (dając jej udział w swojej miłości), jak i uczy ją, jak posługiwać się tym darem.

Niekiedy Duch osłania duszę cieniem, podobnie jak uczynił to z Matką Bożą (por. Łk 1,35). Oznacza to, iż broni jej, sprzyja jej i udziela jej łaski: „okrycie cieniem



jest znakiem, że osoba, do której ten cień należy, jest blisko do pomocy i obrony” (Ll 3,12).

W jednym ze swoich czterech głównych dzieł Jan określa Ducha mianem „Żywego Płomienia Miłości”. Ów płomień rani duszę, wyniszcza i pochłania jej niedoskonałości, złe nawyki, przygotowując ją do „boskiego zjednoczenia i przemiany w Boga przez miłość” (Ll 1,19). Zanim Duch Ogień złączy się z duszą i napęlni ją chwałą, wcześniej ogarnia ją po to, aby ją oczyścić. Płomień Duch Święty „obfituje w niezmierne bogactwa”, „jest ogromny i niezmierzony”, „pełen największej miłości”, czuły, delikatny i subtelny (por. Ll 3,41)<sup>186</sup>. Natomiast wola duszy jest oschła i twarda. Dlatego czuje ona swoją naturalną twardość i szorstkość wobec Boga, mimo iż płomień miłości napęlnia ją czule swoim światłem. Wola „nie odczuwa (...) miłości i czułości płomienia, znajdując się w beczuciu i oschłości (...). Dopiero po usunięciu tamtych zapanuje w woli miłość i czułość Boga. Z tego więc względu jest ten płomień dręczący dla woli, bo daje jej odczuwać i cierpieć tę nieczułość i oschłość” (Ll 1,23).

W tym czasie, gdy Bóg przysposabia duszę „najwznioślejszymi olejkami Ducha Świętego”, aby połączyć ją z sobą, cierpienie duszy jest ogromne – sięgające „głębin otchłani władz duchowych” (Ll 3,68). Owe czułe i delikatne olejki Ducha Świętego przenikają najgłębszą istotę duszy. Bezmiar jej cierpienia jest spowodowany tęsknotą i pragnieniem, jakie dusza odczuwa pod wpływem namaszczeń Ducha Świętego wobec próżni swoich duchowych władz. Stopień nasycenia, zaspokojenia i rozkoszy tych władz (które Jan nazywa obrazowo „jaskiniami”) będzie adekwatny do stopnia wcześniejszego głodu i pragnienia duszy (por. tamże). Dzieła zjednoczenia duszy z Bogiem dokonują wszystkie trzy Osoby Boskie: Ojciec jest przyrównany przez hiszpańskiego poetę do ręki, Syn do dotyku tej ręki, natomiast Ducha nazywa „upaleniem”: „O słodkie żaru upalenie!/(...) O rękę miłą, o czułe dotknięcie” (Ll 2).

Bóg, który jest „bezmiernym ogniem miłości”, chcąc nieco głębiej dotknąć duszę, rozpala jej żar miłości do tego stopnia, iż wydaje się jej, że cała płonie ogniem (por. Ll 2,2). Duch przenika do wnętrza duszy, co sprawia, że dusza sama „cała staje się jednym upaleniem niezmiernego ognia” (tamże). Ów ogień, mimo iż płonie z dużą siłą, nie sprawia jednak duszy przykrości, ucisku czy jakiegoś rodzaju cierpienia, ale

---

<sup>186</sup> Jan mówi wprost o „najszybszych, a tym samym najdelikatniejszych namaszczeniach Ducha Świętego” oraz o dziele „najczulszej ręki Ducha Świętego” (Ll 3,40.42).

napęla blaskiem, ubogaca ją i rozprzestrzenia. To „słodkie upalenie” przynosi duszy niezmierne korzyści: dusza „wie wszystko i wszystkiego smakuje. Jest całkowicie wolna i wszystko osiąga. Nikt nie może jej pokonać i nic jej nie dosięga” (L1 2,4). Jednym z przymiotów miłości jest chęć dzielenia się. Do duszy, która osiągnęła wysoki stopień miłości Boga, stosuje się to, co mówi Apostoł:

„«Człowiek zaś duchowy rozsądza wszystko, a sam przez nikogo nie jest sądzony (1 Kor 2,75), (...) Duch bowiem wszystko przenika, nawet głębokości Boże» (1 Kor 2,10). To bowiem jest przymiotem miłości, że przenika wszystkie dobra Umiłowanego” (tamże).

Przy pomocy Trzeciej Osoby Boskiej wszystkie władze i zdolności człowieka koncentrują się na Bogu, angażując cały swój potencjał. Duchowe możliwości człowieka aktualizują się w jednym akcie miłości Boga. Gdy dusza oddaje się ofiarnej służbie miłości Boga, wtedy Duch Oblubieńca staje się w niej „żywymi płomieniami ognia” (L1 3,8). Są to te same „płomienne pochodnie miłości”, o których mówi Pieśń nad Pieśniami w odniesieniu do Oblubieńca. Dlatego oblubienica woła na początku trzeciej strofy *Żywego płomienia miłości*: „Pochodnie ognia płonącego!”. Określa w ten sposób przymioty Boga.

Mówiąc o zjednoczeniu duszy z Bogiem, Jan używa sformułowania, że „dusza stała się Bogiem” przez uczestnictwo w Jego przymiotach (por. tamże). Dusza promieniuje odbłaskami pochodni – przymiotów Bożych, gdyż udzielają one duszy miłosnego poznania. Sposób, w jaki owe „jasne i promienne” odbłaski rozświetlają duszę, nie jest podobny do sposobu, w który pochodnie rzucają światło na rzeczy znajdujące się w pobliżu, lecz jest to raczej promieniowanie od wewnątrz – dusza znajduje się pośrodku tych odbłasków, jest nimi przeniknięta. Co więcej, jest w nie do tego stopnia przemieniona, że sama się nimi staje. Dusza jest tu podobna do powietrza wśród płomieni. Refleksy i odbłaski płomienia nie są wyłącznie jego częścią, ani też nie należą całkowicie do powietrza, w którym się poruszają, są natomiast wspólną częścią ognia i powietrza.

Posługując się tym ciekawym porównaniem, Jan pragnie zobrazować relację pomiędzy duszą wraz z jej władzami a Duchem Świętym, który napęla ją sobą. Poruszenia i wybuchy płomieni są wspólnym dziełem Ducha i duszy. Jest to pewnego rodzaju „święto radości”, podczas którego duszy zdaje się, jakby Bóg chciał ją już całą

zagarnąć i przenieść do swojej chwały. Wszystkie łaski, większe i mniejsze, Bóg daje duszy w tym celu, aby przygotować ją do życia wiecznego w niebie. Podobnie jak płomień iskrzy się i roznieca w rozpalonym powietrzu, dążąc do tego, by je wciągnąć do wnętrza swej sfery, tak też „wszystkie te poruszenia Boga są ciągłym staraniem, by porwać duszę jak najgłębiej w siebie” (LI 3,10). Jednak tak jak płomień nie pochłania w całości powietrza, w którym płonie, tak również Duch Święty, chociaż ma moc przez poruszenia miłości „zanurzyć duszę w najwyższej chwale” (por. tamże), nie czyni tego jednak dopóty, dopóki śmierć nie sprawi, że dusza wyjdzie ze sfery życia cielesnego.

W *Pieśni duchowej* miłosna komunია między duszą a Bogiem wiąże się z tym, że dusza poddaje się nauczaniu Ducha Świętego, aby dojść do

„umiłowania Boga miłością czystą i tak doskonałą, jaką Bóg ją miłuje, a przez którą ona chce Mu się odwzajemnić. Mówi więc w tej strofie do Oblubieńca, by jej tam ukazał to, czego ona zawsze pragnęła we wszystkich swych ćwiczeniach i czynnościach, czyli by ją nauczył umiłować Go tak doskonale, jak On ją miłuje. Po wtóre mówi, że tam ukaże jej chwałę istotną, dla której ją przeznaczył od dni wieczności. Mówi zatem: «Tam mi okażesz to, czego dusza moja pragnęła». Pragnieniem duszy jest tutaj zrównanie jej miłości z miłością Boga, gdyż do tego dąży ona i tego pragnie tak przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym sposobem. Kochający bowiem nie czuje zaspokożenia, jeśli wie, że nie kocha sam tyle, ile jest kochany” (C 38,2-3)<sup>187</sup>.

Miłość duszy dąży do tego, by stać się tak doskonałą, jak doskonałą jest miłość Boża do niej. Będzie to możliwe dopiero w niebie. Oddajmy głos św. Janowi:

„Dusza zaś widzi, że w tym przeobrażeniu, jakie osiągnęła w Bogu, mimo że jej miłość jest ogromna, nie może ona się zrównać z doskonałością miłości Bożej dla niej. Pragnie tedy jasnego przeobrażenia w chwale błogosławionej, by się tam mogła zrównać z Bożą miłością. I chociaż w tym wzniosłym stanie, jaki osiągnęła, ma już prawdziwe zjednoczenie woli, to jednak nie jest ono jeszcze tak ściśle i mocne, jakie będzie w owym potężnym zjednoczeniu chwały. Wówczas bowiem, wedle słów św. Pawła, tak będzie Boga poznawała, jak i poznana jest przez Niego (2 Kor 13,12). Tym samym zaś będzie Go tak miłowała, jak przez Niego jest umiłowana. Jeśli bowiem jej umysł będzie

---

<sup>187</sup> Św. Jan powołuje się tu na św. Tomasza z Akwinu, który naucza w swym dziele *De beatitudine*, że „dusza nie jest szczęśliwa i uspokojona, jeżeli nie czuje, że kocha Boga tak samo jak jest miłowana” – por. C 38,4.

umysłem Boga, jej wola będzie wolą Boga, to również i jej miłość będzie miłością Boga” (C 28,3)<sup>188</sup>.

Potęga jej miłości ma swoje niewyczerpane źródło

„w Duchu Świętym, w którego dusza jest przeobrażona. Duch Święty został duszy udzielony dla spotęgowania jej miłości. On uzupełnia i wyrównuje wszystkie jej braki ze względu na to chwalebne przeobrażenie. Zdarza się to również w doskonałym przeobrażeniu w tym stanie zaślubin duchowych, do których dusza może dojść w obecnym życiu. W tym stanie jest całkowicie przemieniona w łaskę i w pewnym stopniu miłuje «przez Ducha Świętego, który jest jej dany» (Rz 5,5) w takim przeobrażeniu” (C28,3).

Bóg nie tylko daje duszy swoją miłość, ale również sprawia, że ona sama potrafi Go kochać tak, jak tego pragnie:

„Należy zaznaczyć, iż dusza nie mówi tu, że da jej tam Bóg swą miłość, chociaż prawdziwie daje ją jej, ponieważ przez to dałaby zrozumieć tylko to, że Bóg ją miłuje, lecz że jej okaże to, czego sama pragnie, a mianowicie, jak Go ma miłować najdoskonalej. Gdy bowiem tam Bóg udzieli jej swej miłości, tym samym nauczy ją miłować tak, jak jest sama miłowana. Oprócz tego, że Bóg nauczy duszę miłować miłością tak czystą, wolną i bezinteresowną, jak On nas kocha, sprawi również, że dusza ukocha Go z taką siłą miłości, jak On ją kocha. Zostaje bowiem przeobrażona w Jego miłość, jak już mówiliśmy, w niej udziela jej swojej własnej mocy, przez którą może Go ona miłować. Czyli daje jej jakby instrument do rąk i naucza ją, jak się z nim ma obchodzić, a czyniąc to pospół z nią uczy ją miłować, dając jej odpowiednie uzdolnienie do tej miłości” (C 38,2-4).

## **2.2. *Todo* – Chrystus jako wszystko**

Chrystologia św. Jana od Krzyża jest piękną i subtelną częścią jego doktryny, a zarazem czymś bardzo osobistym, najdroższym dla samego Jana. Fakt, iż hiszpański pisarz nie obejmuje wszystkich ważnych kwestii i aspektów doktrynalnych w swej

---

<sup>188</sup> „W chwale wiecznej nie zaniknie wola duszy, lecz będzie tak ściśle i z taką siłą złączona z kochającą ją wolą Bożą, że dusza z taką mocą i tak doskonale, jak jest kochana, będzie miłowała Boga. Wówczas dwie wole połączą się w jednej woli i w jednej tylko miłości Boga. Dusza więc miłuje Boga mocą i wolą samego Boga, będąc z Nim zjednoczona tą samą potęgą miłości, jaką Bóg ją kocha” (C 38,3).

chrystologii, nie wyklucza wcale tego bogactwa i głębi. Sam św. Jan ostrzega, iż takie wyczerpujące ujęcie jest niemożliwe:

„Każda tajemnica Chrystusa jest pełna głębi i mądrości (...). Są one (tajemnice i cuda w osobie Chrystusa) ukryte do tego stopnia, że choć wiele [z nich – przyp. P.H.] odsłanili święci Doktorzy i zrozumiały dusze święte w tym życiu, to jednak jeszcze niemal wszystko zostało w nich do powiedzenia i zrozumienia. Ileż to rzeczy można odkrywać w Chrystusie, który jest jakby ogromną kopalnią i mnogimi pokładami skarbów, w które, choćby się nie wiem jak wgłębiano, nie znajdzie się ich kresu i końca. W każdym zaś zakątku tych Jego tajemnic napotkać można tu i tam nowe złoża nowych bogactw, jak na to wskazuje św. Paweł, mówiąc, że «w Chrystusie ukryte są wszystkie skarby mądrości» (Kol 2,3)” (C 37,4).

Doktryna sanjuanistyczna opiera się na mocnych filarach biblijno-dogmatycznych i jest spleciona z trzech wyraźnych wątków obecnych w całym dziele pisarskim i myślowym św. Jana: żywe i głębokie doświadczenie misterium Jezusa Chrystusa, medytacja i asymilacja danych Objawienia na temat tajemnic życia Pana, wreszcie refleksja teologiczno-duchowa o wyraźnym ukierunkowaniu praktycznym i mistagogicznym.

### **2.2.1. Chrystus w życiu i myśli św. Jana od Krzyża**

Jeszcze wcześniej niż w piśmiennictwo św. Jana, Chrystus wkroczył w jego życie. Interesujące są niektóre anegdoty, które ukazują w konkretny sposób żywą wiarę karmelitańskiego doktora Kościoła. Tę możemy poznać lepiej z biografii wewnętrznej (duchowej) św. Jana, odbijającej się w jego dziełach, aniżeli z biografii zewnętrznej (której ramy wyznaczają fakty historyczne). Jego życie duchowe było intymnym, przyjacielskim dialogiem z Chrystusem i Panem.

Poemat *Pasterz* jest tego wyjątkowym obrazem, malowanym w kluczu oblubieńczym i rozpiętym między nieobecnością a obecnością. W tym dziele czułość Odkupiciela dla nas jest ukazana jako przyczyna Jego „wyjścia” od Ojca i samotnej

śmierci. Jezus podniesiony ponad ziemię na drzewie krzyża przyciąga wszystkich do siebie swoją miłością ofiarującą się za człowieka<sup>189</sup>.

Pozostałe aspekty chrystocentrycznej pobożności XVI-wiecznego karmelity są zawarte w jego modlitwach. *Modlitwa duszy rozmiłowanej* oraz prolog do *Słów światła i miłości* stoją na czele tej hierarchii. Rozpoczynając spisywanie krótkich sentencji składających się na zbiór opatrzony tytułem *Słowa światła i miłości*, kastylijski pisarz już na wstępie zarysowuje cel, jaki przyświeca jego pracy:

„Miłujesz Ty, Panie, roztropność, miłujesz światło, lecz ponad wszystkie czynności duszy kochasz najbardziej miłość. Dlatego te słowa będą wskazówkami roztropności dla podejmującego podróż, światłem dla jego drogi i źródłem miłości krzepiącej go w czasie pielgrzymowania (...). Może te słowa usuną przed wielu duszami przeszkody i zapory, o które się nieświadomie potykają i nieświadomie błędzą, myśląc, że czynią wszystko, by postępować za Twym najśłodszym Synem, Jezusem Chrystusem, naszym Panem i upodabniać się do Niego w życiu, w postępowaniu, cnotach, w оголоczeniu i ubóstwie duchowym” (D, Prolog).

Podobnie w *Modlitwie duszy rozmiłowanej* widoczny jest wyraźny rys chrystocentryczny:

„Nie pozbawisz mnie, o Boże mój, tego, coś mi dał w Twym Synu, Jezusie Chrystusie, w którym mi dałeś wszystko, czego pragnę; dlatego się wesełę, bo nie zawiedziesz mej ufności! Czemu więc, duszo moja, jeszcze się ociążasz, gdy

<sup>189</sup> „1. Był sobie pasterz samotny wśród świata,  
Nie znał co radość, co wzajemne serce,  
Bo choć miłością gorzał ku pasterce  
Tysiąc udręczeń pierś jego przygniata.  
2. Nie płacze, choć się krwawią jego rany,  
Ani się skarży na śmiertelne bóle,  
Kiedy mu w sercu i pali, i kole,  
Płacze, bo od niej czuł się zapomniany.  
3. A tak, gdy o nim wcale nie pamięta  
Piękna pasterka, znosi te męczarnie,  
Wśród obcych deptać daje się bezkarnie,  
Takie nań miłość nałożyła pęta.  
4. Biedny ja! – woła – biedny z tej przyczyny,  
Że moją miłość zdeptała tak dumnie,  
Że szczęścia ze mną nie chciała, ni u mnie,  
Miłość mnie karze i dręczy bez winy!  
5. Po długich mękach, na krzyż wbity w ziemię  
Wspiął się i w krzyża otwarte ramiona  
Kładąc się pasterz - głowę zwiesił, kona!  
Lecz z sobą uniósł tej miłości brzemień”

(P VI, *Pasterz*)

już teraz możesz kochać swym sercem swego Boga? Moje są niebiosy i moja jest ziemia, moje są narody, moi grzesznicy i sprawiedliwi! Aniołowie są moi, Matka Boża jest moja, wszystkie rzeczy są moje, i sam Bóg jest moim i dla mnie, gdyż Chrystus jest mój i wszystek dla mnie! (por. 1 Kor 3,22-23). Czegoż więc pragniesz, duszo moja? Wszystko jest twoje i wszystko dla ciebie” (P 2,26).

Wszystko mamy w Chrystusie i wszystkiego oczekujemy od Niego. Nic nie jest tak ważne jak miłowanie Go i podążanie za Nim.

Ta chrystologia, najpierw przeżywana i włączona w modlitwę, zostaje przez św. Jana spisana. Jest to chrystologia modlitewna, a więc niejako ukryta i zamaskowana. W jego pismach pod postacią oblubienicy lub biblijnych proroków rezonuje wyraźny, odrębny głos kastylijskiego pisarza rozmawiającego ze swym ukochanym i upragnionym Chrystusem.

Mimo gęstości chrystologicznej poematów karmelitańskiego mistyka jego doktryna duchowa przedstawia tylko niektóre aspekty chrystologii, wybrane według wymagań, jakie nakłada na pisarza cel przyświecający jego literackiemu dziełu: włożeniu i objaśnieniu duchowej drogi człowieka ku Bogu, drogi zjednoczenia duszy z Bogiem poprzez jedyne Pośrednika Jezusa Chrystusa, który jest Początkiem, Drogą i Kresem tego procesu.

Św. Jan medytuje człowieczeństwo Zbawiciela, w którym zyskują swoje nowe znaczenie wszystkie tajemnice i słowa Jego ziemskiego życia, kontempluje Jego oblicze promieniające w Jego stworzeniach. Dzieło stworzenia, Wcielenie Syna Bożego i unia hipostatyczna jeszcze bardziej pogłębiają Janowe pragnienie miłości i całkowitej obecności bez innych pośredników:

„W żywej kontemplacji i poznaniu stworzeń dusza dostrzega w nich takie bogactwo wdzięków, mocy i piękności, w jakie Bóg je przyodziął, iż poznaje, że otrzymały one to przedziwne piękno i moc naturalną z owej nieskończonej piękności nadprzyrodzonej – postaci Bożej (...). Dlatego dusza, pobudzona do miłości tymi śladami piękności swego Oblubieńca, jakie poznała wśród stworzeń, udręczona pragnie ujrzeć to piękno niewidzialne, które było przyczyną piękna widzialnego. Woła więc w następnej strofie:

„Ach! I któż uleczyć mnie może!  
Ukaż się mi już prawdziwe, bez cienia!  
I nie chciej więcej wysyłać już do mnie

Tylko zwiastunów,  
Którzy nie zaspokoją mojego pragnienia”  
(C 6,1).

Dusza rozpoznała w stworzeniach ślady piękna i wspaniałości Umiłowanego, Wskutek tego poznania bardziej jeszcze wzmogła się jej tęsknota za Nim:

„A ponieważ widzi, że żadna inna rzecz nie może uleczyć jej boleści, tylko obecność i widok Oblubieńca, odrzucając wszystkie inne środki, prosi Go wprost w tej strofie, by się jej ukazał i oddał całkowicie. By jej już nie zatrzymywał na innych wiadomościach ani na śladach swej wspaniałości, gdyż to wszystko nie zaspokaja jej woli i pragnienia, lecz przeciwnie, potęguje bardziej jej udręki i ból. Wola bowiem nie zaspokoić się niczym mniejszym niż widok Jego i obecność, niż Jego oddanie się w pełnej i doskonałej miłości” (C 6,2)<sup>190</sup>.

Dusza prosi więc swego Boga:

„Oddaj się więc już prawdziwie, oddając się całej duszy mojej, aby ona cała Ciebie całego posiadała; nie chciej więcej wysłać już do mnie tylko zwiastunów, którzy nie zaspokoją mojego pragnienia. Innymi słowy: Chcę Cię całego, a oni nie umieją i nie mogą wyrazić Ciebie całego, bo żadna rzecz na ziemi czy na niebie nie może dać duszy tego poznania, jakie ona pragnie mieć o Tobie. W rezultacie nie zaspokoją mojego pragnienia. Bądź zatem Ty sam, zamiast nich, posłańcem dla mnie i wiadomością” (C 6,7).

Św. Jan od Krzyża rozumiał, że pasja i krzyż Chrystusa są gąszczem, przez który trzeba przejść, aby zyskać dostęp do Jego obecności i mądrości. Skupia się na Chrystusowej funkcji jedyne go i uniwersalnego Pośrednika, definitywnego Objawiciela i Objawienia, na Jego wzorczości i oblubieńczości. Te wszystkie aspekty są włączone w modlitwę i kontemplację na sposób karmelitańskiego personalizmu: „dla nas, dla mnie” przyszedł, żył, mówił, cierpiał, umarł i zmartwychwstał nasz Zbawiciel.

<sup>190</sup> W komentarzu do szóstej strofy *Pieśni duchowej* dusza mówi odnośnie tego wszystkiego, co jest stworzone przez Boga (również dotyczy to jej zmysłów i rozumu), nosząc tym samym w sobie „ślady Jego piękności i wspaniałości” (C 6,2): „Chcę Cię całego, a oni nie umieją i nie mogą wyrazić Ciebie całego”. Słowa te nasuwają na myśl „Modlitwę duszy rozmiłowanej”, w której dusza cieszy się z posiadania pełni Boga w Chrystusie: „Nie pozbawisz mię, o Boże mój, tego, coś mi dał w Twym Synu, Jezusie Chrystusie, w którym mi dałeś wszystko, czego pragnę” (D 2,26).



### 2.2.2. Preegzystencja Słowa, Syna Bożego

Synostwo Boże Chrystusa jest rozpatrywane przez św. Jana w naturalny sposób jako racja współistotności Jezusa Chrystusa z Bogiem (a więc racja Jego boskości) a przez to także jako uzasadnienie możliwości wprowadzenia przez Chrystusa człowieka w wewnętrzne życie trynitarze, jego przebóstwienie. Św. Jan nie czyni nic innego, jak tylko wyklada tradycyjną katolicką teologię. Z tej rzeczywistości, wyznawanej przez Kościół wspólnej wiary, wywodzi wszystkie tytuły, zasługi i dzieła Chrystusa w ekonomii stworzenia i zbawienia.

Sanjuanistyczna aplikacja wiary chrześcijańskiej jest klarowna i precyzyjna. Szczególny nacisk św. Jan kładzie na fakty fundamentalne, takie jak synostwo Boże Chrystusa oraz stworzenie człowieka i świata na Boży obraz i podobieństwo. Z racji Bożego synostwa Chrystusa istnieje możliwość przybranego synostwa człowieka, dziecięstwa przez łaskę tak, iż człowiek także na swój sposób może być nazwany synem Bożym. Dzięki łasce, którą Syn Boży zdobył dla człowieka, jest możliwe jego autentyczne przebóstwienie. Dzieło stworzenia, Wcielenia, odkupienia i diwinizacji człowieka realizuje Bóg Ojciec przez swego Syna. Wszystkie dzieła, czynności i nauczanie Chrystusa mają swój niepowtarzalny walor poprzez to, że czerpią one z Jego Bożego synostwa i Wcielenia. W ten sposób św. Jan przypisuje Synowi Bożemu wszystko, czego naucza Chrystus, jednocześnie precyzyjnie rozróżniając to, co odnosi się do Jego natury Boskiej od tego, co dotyczy Jego działalności historycznej.

W poematach *O Trójcy Świętej* oraz *O udzielaniu się Trzech Osób Boskich* Jan od Krzyża opisuje z poetyckim kunsztem preegzystencję Syna Bożego. Przystawia wzajemną rozmowę Ojca z Synem, których łączy współistotność i równość natury:

„Było już na początku Słowo i w Bogu żyło,  
W którym swoje piękności,  
I swoje szczęście kryło.  
To Słowo było Bogiem  
I początkiem się zwało  
I było na początku  
A początku nie miało.  
Ono było początkiem,  
Początek w nim wstrzymany;

Co się zrodził w początku,  
Słowem Syn jest nazwany.  
On zawsze był poczęty,  
A zawsze się poczyňa,  
Ojciec Przedwieczny swój byt  
Zlewa na swego Syna.  
Tak więc chwała Synowa  
Jest w Ojcu położona,  
A chwała Ojca cała  
Jest w Synu wyrażona”

(P, Romanca *O Trójcy Przenajświętszej*).

Natomiast w wierszach *O stworzeniu świata* i *O Wcieleniu* można odnaleźć charakterystyczne tematy sanjuanistycznej medytacji na temat Chrystusa, takie jak np. zaślubiny Boga z człowiekiem w Chrystusie:

„W czasach prawa Mojżesza,  
Gdy trwała jeszcze wina,  
Tymi słowy przemawia  
Bóg do swojego Syna:  
«Twoja oblubienica,  
Na Twój obraz stworzona,  
I w tym, co Tobie miłe,  
Tobie upodobniona.  
Od Twej wzniosłej istności  
Różni się jednak ciałem,  
Jest jedno święte prawo  
W kochaniu doskonałym:  
By Oblubieniec z miłą  
Podobni byli dwoje,  
Bo wtedy tym obfitsze  
Rozkoszy czerpią źródło.  
I Twa oblubienica  
Wzrosłaby w majestacie,  
Gdyby Cię oglądała  
W ciału swojego szacie».  
«Ma wola jest Twą wolą  
– Była odpowiedź Syna  
– I pełnić wolę Twoją,  
To ma chwała jedyna!  
I pragnę spełnić, Ojczy,

Woli Twojej zamiary,  
Bo przez to się objawi  
Twoja dobroć bez miary.  
Objawi się Twa wszechmoc,  
Twojej mądrości źródło.  
Pójdę ludziom na ziemi  
Ukazać piękno Twoje!  
Pójdę szukać mej miłej,  
Krzyże jej, ból i męki  
Wezmę na barki swoje,  
By nie znała udręki.  
I by zaznała życia,  
Dam za nią życie moje,  
Wyrwie ją z bagien świata,  
Zwrócę w ramiona Twoje!»”

(P, Romanca *O Wcieleniu*).

Tu znajduje się odpowiedź św. Jana od Krzyża na klasyczne pytanie: „Dlaczego Bóg stał się człowiekiem?”. Wiąże się ona z oblubieńczą miłością, którą Bóg od zawsze umiłował człowieka w Chrystusie, z Bożą wolą, która nie została nigdy zniesiona czy przekreślona, nawet przez grzech, z Jego decyzją umiłowania i zrównania ze sobą przez miłość człowieka w swoim Synu:

„I Bóg stał się człowiekiem  
I człowiek on – był Bogiem,  
Pokarm, napój przyjmował  
Za niskim ludzi progiem.  
(...)  
Bo On był głową miłej,  
Którą wiódł do zbawienia.  
I wszystkie członki społem,  
Wszystkich wybranych zbierze,  
Jak swą oblubienicę  
Poślubioną Mu w wierze.  
Obejmie w swe ramiona,  
Miłością swą owionie,  
I wszystkich złoży społem  
Na Ojca swego łonie.  
Tam każdy zakosztuje  
Szczęścia Jego w pełni;

Bo jako Ojciec i Syn,  
I Duch Święty Miłości  
Żyją wzajemnie w sobie  
Tak i dusza wybrana  
Życ będzie życiem Bożym,  
W Bogu rozmiłowana”

(tamże).

Te same idee wyraża św. Jan w prozie: „miejscem, gdzie jest ukryty Syn Boży, jak mówi św. Jan, jest «Łono Ojca» (J 1,18), czyli sama istota Boga, niedostępna dla żadnego śmiertelnego oka” (C 1,3). Syn jest chwałą Ojca i odbiorcą Jego niezmierzonej miłości:

„To samo chciała wyrazić oblubienica z Pieśni nad pieśniami, gdy pragnąc połączenia się z Bóstwem Słowa, swego Oblubieńca, prosiła Ojca, mówiąc: «Wskaż mi, gdzie pasiesz, gdzie odpoczywasz w południe». W prośbie, by jej pokazał, gdzie się karmi, błaga, by jej pokazał istotę Słowa Bożego, swego Syna, gdyż Ojciec nigdzie się nie karmi, tylko w swym Synu, który jest chwałą Ojca. W prośbie zaś, by jej pokazał «gdzie spoczywa», błaga o to samo, gdyż Syn jest rozkoszą Ojca, który nie odpoczywa gdzie indziej, w żadnej rzeczy, tylko w swym umiłowanym Synu i udziela Mu swego bytu «w południe», tj. w wieczności, w której zawsze Go rodzi i ma zrodzonego” (C 1,5).

Namysł nad wewnątrztrynitarnym życiem Słowa koresponduje w pismach św. Jana z zagadnieniem zjednoczenia człowieka z Bogiem:

„Syn Boży zdobył nam ten wzniosły stan i wysłużył ten wysoki stopień, że mamy «moc, abyśmy się stali synami Bożymi», jak mówi św. Jan (1,12). I o to prosił swojego Ojca, gdy mówił w Ewangelii św. Jana: «Ojcze, chcę, aby ci, których mi dałeś, byli ze mną tam, gdzie ja jestem, aby oglądali chwałę moją, jaką mi dałeś» (J 17,24). Czyli innymi słowy: aby przez uczestnictwo czynili w nas to samo, co ja czynię przez naturę, czyli by tchnęli Ducha Świętego (...) Dusze posiadają więc przez uczestnictwo te same dobra, jakie Syn Boży ma przez naturę” (C 39,5n).

W Chrystusie Bóg delikatnie dotyka świata, który zostaje przemieniony. Podobnie czyni też z człowiekiem: „I ty, o boskie dotknięcie, Słowo i Synu Boga, twoim delikatnym boskim bytem przenikasz na wskroś istotę mej duszy i dotykając jej delikatnie, pochłaniasz całą w siebie” (Ll 2,17).

Szczytem życia duchowego jest zjednoczenie z Chrystusem i transformacja duszy w Nim, a przez Niego – wszczęcie jej w życie trynitarne. Proces, który ku temu zmierza, jest stopniowym upodobnieniem się człowieka do Chrystusa, Oblubieńca duszy, Syna Bożego.

Słowo Boga, które Ojciec ogłasza, aby ludzie poznali i radowali się Nim, daje się słyszeć w ciszy i jest rozwijane w historii na drogach czasu i ciała za pośrednictwem Ducha Świętego i Kościoła. Chrystus – jedyne Słowo Boga, przyszedł, aby ukazać światu drogę powrotu do Ojca.

### 2.2.3. Chrystus w stworzeniu

Wszystko zostało stworzone przez Chrystusa i dla Niego. Stworzenie św. Jan rozumie jako dzieło miłości Ojca do Syna:

„«Niech się stanie! – rzekł Ojciec –  
Dla Twojej to miłości».  
I przez jedno to słowo  
Wywiódł światy z nicości.  
Wzniósł się gmach dla wybranej”  
(P, *Romanca O stworzeniu świata*)

Stworzenie jest więc obrazem Syna, a Ten z kolei – obrazem Ojca. W stworzeniu ukazuje się Syn jako odbłask chwały Ojca i odbicie Jego istoty. Święty karmelita komentuje:

„Według św. Pawła, Syn Boży jest «jasnością i odbiciem istoty Jego» (Hbr 1,3). I trzeba pamiętać, że przez tę postać swego Syna patrzy Bóg na wszystko stworzenie i tym samym daje stworzeniom byt naturalny, przymioty i dary naturalne oraz sprawia, że są piękne i doskonałe. Mówi o tym Księża Rodzaju w tych słowach: «I widział Bóg wszystkie rzeczy, które był uczynił: i były bardzo dobre» (1,31). U Boga zaś widzieć rzeczy bardzo dobrymi znaczy to samo, co uczynić je bardzo dobrymi w Słowie, Synu swoim» (C 5,4).

Stworzenie jest niejako pierwszą pieczęcią Słowa odcisniętą w świecie poprzez słowo i spojrzenie Boga, jest pierwszą odsłoną łaski. Jest też etap dalszy:

„I nie tylko udzielił stworzeniom bytu i wdzięków naturalnych patrząc na nie, jak to powiedzieliśmy, lecz również samą postacią swego Syna odział je pięknnością, udzielając im bytu nadprzyrodzonego. Dokonało się to wówczas, gdy Syn Boży stał się człowiekiem i podniósł człowieczeństwo do piękności Bożej, a z nim i wszystkie stworzenia przez to, iż złączył się z nimi przez przyjęcie ludzkiej natury” (C 5,4).

Punkt kulminacyjny dzieło stworzenia przez Syna osiągnęło w łasce udzielonej człowiekowi, a przez niego także i światu, łasce pełnej wszelkiego dobra i chwały – Zmartwychwstania, które jest najpełniejszym objawieniem piękności Pana:

„I dlatego mówi tenże Syn Boży: «A ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystko do siebie» (J 12,32). Przez to podniesienie stworzeń skutkiem wcielenia Syna Bożego i Jego zmartwychwstania według ciała, nie tylko Ojciec przyozdobił stworzenia częściowo, lecz możemy powiedzieć, że całkowicie okrył je pięknem i godnością” (C 5,4).

Podobnie dowodzi karmelitański pisarz w innym rozdziale *Pieśni duchowej*:

„I mówi [dusza – P.H.], że przebiegł szybko, by dać poznać, że stworzenia są mniejszymi dziełami Boga, które stworzył jakby mimochodem. Największe bowiem dzieła Jego, przez które nam się objawił i na których się dłużej zatrzymał, są to wcielenie Słowa i tajemnice wiary chrześcijańskiej. W porównaniu z tymi dziełami wszystkie inne zostały dokonane jakby mimochodem i w pośpiechu” (C 5,3).

Wcielenie dla Słowa Bożego jest kenozą, z kolei dla ludzi – wywyższeniem. Doktor mistyczny uznaje stworzenie za wyłączne dzieło Boga. Wyjaśnia to stwierdzenie:

„Wszystką tę różnorodność i wspaniałość stworzeń mogła wyprowadzić z nicości i uczynić jedynie ręka Umiłowanego Boga. Stąd trzeba zaznaczyć, że z naciskiem mówi: rękami Oblubieńca. Chociaż bowiem Bóg wiele innych rzeczy czyni ręką cudzą, tj. przez aniołów i ludzi, to jednak dzieła stworzenia nie dokonał ani nigdy nie dokona inaczej, tylko ręką własną” (C 4,3).

W *Pieśni duchowej* oblubienica porównuje Chrystusa do różnych dzieł Jego rąk, które odnajduje w przyrodzie. Przyporównuje swojego Umiłowanego do gór, samotnych dolin tonących wśród gajów, wysp, szumiących potoków, delikatnego powiewu wiatru

czy też do cichej, przynoszącej odpoczynek nocy tuż u progu dnia, gdy rozlewa się „rumiany blask zorzy”. Chrystus jest dla duszy niczym muzyka przepojona ciszą, samotność napełniona brzmieniem organów, wreszcie uczta, która obdarza ją mocą i miłością (por. C 14-15). W poetyckich metaforach św. Jana od Krzyża można zauważyć echo ówczesnych odkryć hiszpańskich konkwistadorów:

„Osobliwe wyspy są oblانة wodami, a wznosząc się wśród morskich przestrzeni, są oddalone i obce szlakom ludzkim. Rodzą się na nich i wyrastają twory zupełnie inne niż na lądzie, które osobliwymi kształtami i właściwościami budzą ciekawość i zdumienie u tych, co je oglądają. Z powodu więc tych wielkich i zdumiewających nowości, (...) jakie widzi dusza w Bogu, nazywa Go wyspami osobliwymi” (C15,8).<sup>191</sup>

Jest możliwe odnaleźć Boże oblicze i Jego obecność w stworzeniu, szukać Umiłowanego, podążając tym szlakiem rozumowania, ponieważ wszystko zostało stworzone przez Niego, a zatem wszystko nosi na sobie Jego ślad: „Bóg stworzył wszystkie rzeczy z wielką łatwością i szybkością i pozostawił w nich jakiś ślad swej wielkości (...). Wszystko to zaś uczynił przez swą Mądrość, przez którą je stworzył, tj. przez Słowo, swego jedyne Syna” (C 5,1). Jednak obecność Słowa w świecie jest pozostawiona pełniej poprzez drugą łaskę. Człowiek jest Jego mieszkaniem poprzez tę samą Mądrość Syna Bożego i Kościoła, Jego oblubienicy. Opiewa to św. Jan w poemacie *O stworzeniu świata*.

#### **2.2.4. Chrystus – Zbawca i Odkupiciel**

Męka, dobrowolna śmierć i krzyż przyjęte z miłości Boga do człowieka stanowią punkt kulminacyjny dzieła odkupienia dokonanego przez Chrystusa. Tak bardzo zajmują one myśl i kontemplacyjną medytację św. Jana, że prawie nie nawiązuje on do innych czynów i dzieł ziemskiego Jezusa. Doktor Karmelu mocno podkreśla ten aspekt życia Chrystusa:

---

<sup>191</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Modele teologiczne*, cz. 2, s. 120.

„W chwili śmierci [Jezus] został wyniszczony w swej duszy przez pozbawienie wszelkiej pociechy i podpory. Ojciec pozostawił Go w tak całkowitym opuszczeniu w niższej części duszy, że Chrystus zmuszony był wołać: «Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?» (Mt 27,46). To było największe odczuwalne opuszczenie w Jego życiu. Ale też wtedy dokonał dzieła większego niż wszystkie cuda, które zdziałał, dzieła największego na niebie i ziemi, jakim jest pojednanie i połączenie przez łaskę rodzaju ludzkiego z Bogiem. A stało się to w czasie i chwili, gdy nasz Pan wyniszczony był we wszystkim. Opuścili Go ludzie, bo w chwili śmierci zamiast uszanowania, naigrawali się z Niego. Opuszczały Go siły przyrodzone, dla których śmierć była ostatecznym wyniszczeniem. Opuścił Go i Ojciec, bo nie miał wtedy żadnej opieki i pociechy od Niego. I w tym opuszczeniu, jakby unicestwiony i starty na proch, spłacał doskonale dług i łączył ludzi z Bogiem” (2 S 7,11).

Śmierć Chrystusa była skutecznym aktem odkupieńczym sama z siebie, nie przez cierpienia, lecz jako wyraz Jego oddania, posłuszeństwa i umiłowania woli Ojca. Dla św. Jana krzyż ma wartość jako posłuszeństwo osoby, całej jej wewnętrznej istoty – woli, miłości i życia. Nie eksponuje na pierwszym planie bólu, krwi i cierpienia. Najważniejsza dla niego jest miłość.

### **2.2.5. Chrystus – ostateczne Słowo Ojca i uniwersalny Pośrednik**

Jednym z aspektów najczęściej i najgłębiej rozważanych przez św. Jana jest medytacja dotycząca objawienia, gdzie Chrystus jawi się jako definitywne Słowo Boga:

„Nie można więc zapytywać teraz Boga w taki sposób jak w Starym Testamencie i nie ma już konieczności, aby do nas mówił. Przez Chrystusa bowiem objawił nam całość wiary i nic nowego już nie będzie nam objawiał. Gdyby zaś ktoś chciał teraz otrzymywać cośkolwiek drogą nadprzyrodzoną, to niejako zarzucałby Bogu, że nie dał nam w Synu swoim wszystkiego co potrzebne. Bo chociażby to czynił, podporządkowując się wierze i polegając na niej, tym niemniej byłaby to ciekawość rodząca się z małej wiary. Przeto nie powinniśmy oczekiwać nauki ani jakiejś innej rzeczy drogą nadprzyrodzoną. W chwili śmierci na krzyżu wyrzekł Chrystus: *Consummatum est*; „Wykonało się” (J 19,30). Chciał powiedzieć, że spełniły się nie tylko wszystkie dawne sposoby (obcowania z Bogiem), lecz i wszystkie obrzędy i ceremonie Starego



Testamentu. Dzisiaj musimy się we wszystkim kierować po ludzku i widzialnie nauką Chrystusa-Człowieka, nauką Kościoła i jego sług i tą drogą kroczyć, leczyć ciemności naszej niewiedzy i nasze słabości duchowe, na niej bowiem jest wystarczające lekarstwo. Kto z tej drogi schodzi i oddala się od niej, grzeszy nie tylko ciekawością, lecz i wielkim zuchwalstwem. Co zaś dotyczy rzeczy nadprzyrodzonych, nie można im zawierzyć, lecz polegać należy tylko na nauce Chrystusa-Człowieka i Jego sług, ludzi, i do tego stopnia, jaki wskazuje nam św. Paweł: «Choćby nawet anioł z nieba głosił wam coś ponad to, cośmy wam głosili, niech będzie przeklęty» (Ga 1,8)” (2 S 22,2-7).

Podobna myśl zawarta jest w janowych *Sentencjach*: „Jedno Słowo wypowiedział Ojciec, którym jest Jego Syn i to Słowo wypowiada nieustannie w wieczystym milczeniu” (D 3,99).

To, o czym we fragmentach mówił Bóg do starotestamentalnych proroków, w momencie Wcielenia „wypowiedział już całkowicie, dając nam Wszystko, to jest swego Syna” (2 S 22,3). Zatem w obecnym porządku zbawienia, jeśli ktoś pragnął od Boga jakichś wizji czy objawień w materii wiary, obrażałby Go tym, nie mając oczu utkwionych w samym Jego Synu, który jest pełnią Objawienia. Byłoby to niejako domaganie się od Syna Bożego powtórnego Wcielenia i przejścia przez życie, mękę i śmierć (por. 2 S 22,5).

Zdaniem św. Jana Bóg mógłby odpowiedzieć na taką postawę w następujący sposób:

„Wszystko już powiedziałem przez Słowo, będące moim Synem i nie mam już innego słowa; czyż mogę ci więcej odpowiedzieć albo objawić coś więcej ponad to? Na Niego więc zwróć swe oczy, gdyż w Nim złożyłem wszystkie słowa i objawienia. Odnajdziesz w Nim o wiele więcej niż to, czego pragniesz i o co prosisz. Prosisz bowiem o słowo czy objawienie częściowe, jeśli zaś na Niego wejrzysz, znajdziesz wszystko w pełni. On jest całą moją mową, odpowiedzią, całym widzeniem i objawieniem. To objawienie wam wypowiedziałem, dałem i ukazałem, przez nie odpowiedziałem, dając wam Syna mego za brata, mistrza, przyjaciela, za cenę i nagrodę” (tamże).

W Chrystusie Bóg podarował człowiekowi pełnię swojej pociechy, mądrości i najpełniej objawił Siebie:

„Jeżeli szukasz u mnie słowa pociechy, spojrzij na mego Syna, posłusznego z miłości ku mnie i uciśnionego, a znajdziesz prawdziwą pociechę. Jeśli chcesz, bym ci objawił jakieś skryte rzeczy czy zdarzenia, podnieś tylko oczy na Niego,

a znajdziesz najskrytsze tajemnice i mądrość, i cuda Boże. On jest ich skarbnicą, według słów mego Apostoła: «W którym ukryte są wszystkie skarby mądrości i wiedzy» (Kol 2,3). Te skarby mądrości są o wiele większe, słodsze i cenniejsze dla ciebie niż to, co byś wiedzieć pragnął. Dlatego Apostoł chlubił się nimi i pragnął nic nie rozumieć, byle tylko znać Chrystusa Ukrzyżowanego (1 Kor 2,2). Również gdy pragniesz wizji i objawień Bożych czy cielesnych, patrz także na mego Syna w ludzkiej postaci. Znajdziesz wtedy więcej, niż sądzisz, bo mówi o Nim św. Paweł: «W Nim cała pełność Bóstwa zamieszkuje cielesnie» (Kol 2,9)” (tamże).

### 2.3. *Unión*<sup>192</sup> transformante – zjednoczenie w miłości

Miłość zmierza do jedności, co więcej – jedność jest jej konstytutywnym elementem do tego stopnia, iż można powiedzieć, że zachodzi tożsamość między zjednoczeniem a miłością – „miłość jest zjednoczeniem osób”<sup>193</sup>. Podmiotowość osoby

<sup>192</sup> Kwestię reinterpretacji sanjuanistycznego pojęcia *unión* podejmuje P. Ogórek. Wyniki ostatnich badań ukazują nowe aspekty tego terminu. Na podstawie tych badań można stwierdzić, iż *unión* Boga z człowiekiem oznacza istniejącą między nimi już od samego początku jedność (*unión natural*). Ta obecność Boga w człowieku stanowi trzy różne stopnie relacji Bóg – człowiek, zależne od głębi jedności. W tej perspektywie droga rozwoju duchowego człowieka zawsze jest pogłębieniem tej jedności, którą nosi w sobie już od samych narodzin, a którą Bóg wpisał w jego strukturę – por. P. Ogórek, *Mistrz Jan Eckhart a Święty Jan od Krzyża*, Warszawa 1999, s. 271; por. P. Piasecki, *Zjednoczenie mistyczne: poszukiwania teologiczne Reginalda Garrigou-Lagrange’a*, Poznań 2002, s. 70-74. Łaska chrztu świętego przynosi ze sobą pogłębienie owej pierwotnej więzi człowieka z Bogiem (stworzenie–Stwórca). Jest to wciąż początkowa faza rozwoju życia wewnętrznego człowieka: „żyje życiem Boga w sposób tzw. habitualny, czyli bez świadomości posiadania Boga jako własnego dobra” – S. Urbański, *Teologia życia mistycznego: studium polskiej mistyki (1914-1939)*, Warszawa 1999, s. 57.

Natomiast „*unión* rozumiane wyłącznie jako zjednoczenie, i to zjednoczenie będące celem i metą Drogi na Górę Karmel, przyczyniało się do wytworzenia fałszywego obrazu Boga, jako niedostępnej doskonałości, czekającej na szczycie świętości (= Górze Karmel) na człowieka” – A. Rachmajda, *Dialog pomiędzy Bogiem a człowiekiem u św. Jana od Krzyża. Próba analizy unión sanjuanistycznego*, Poznań 1998, s. 102, cyt. za: P. Ogórek, *Mistrz Jan Eckhart...*, s. 272.

*Unión* nie oznacza punktowego wydarzenia, do którego się dochodzi, konkretnie oznaczonego miejscem i czasem, jest raczej procesem ciągłego pogłębiania istniejącej już, aczkolwiek zachwianej grzechem pierwotnym, jedności z Bogiem, zakończonym zjednoczeniem przeobrażającym (*unión transformante*) – por. W. Błazczyk, *Rola pokuty w mistycznym zjednoczeniu z Bogiem według dzieł św. Jana od Krzyża*, w: *Mistyka drogą zjednoczenia z Bogiem*, red. S. Urbański, Warszawa 1999, s. 178-220.

<sup>193</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1990, s. 22. Teologiem, który w ciekawy sposób podejmuje temat natury zjednoczenia duchowego z Bogiem oraz jego powiązań z miłością i poznaniem, jest J. Maritain. Odwołuje się on do nauczania św. Jana od Krzyża raz św. Tomasza z Akwinu. Stan duchowego małżeństwa opisywany przez św. Jana od Krzyża (jednoznacznie rozumiany jako unia „jednego ducha”, nie „jednego bytu”, podobnie jak u św. Pawła w liście do Koryntian: „kto zaś łączy się

w wymiarze zarówno naturalnym, jak i nadprzyrodzonym kształtuje się w oparciu o powołanie człowieka przez Boga do wspólnoty z innymi osobami oraz z Nim samym.

Godność osobowa każdego człowieka wynika z jej Bożego nadania, a także z wielkości celu, dla którego został stworzony<sup>194</sup>.

W niniejszym paragrafie zostanie omówione zagadnienie duchowego zjednoczenia z Bogiem, rola cnót teologalnych w procesie prowadzącym do zrównania w miłości Boga i stworzenia (człowieka) oraz istota tej teandrycznej komunii (2.3.1). W kolejnych podpunktach zostaną poruszone tematy zaręczyn duchowych (2.3.2) oraz ran miłości (2.3.3), które to duchowe rzeczywistości są ściśle związane ze stanem unii miłości człowieka z Bogiem<sup>195</sup>.

---

z Panem, trwa w duchowej jedności z Nim” – 1 Kor 6,17), Maritain określa jako „niematerialny wewnętrzny uścisk, poprzez który inny we mnie staje się bardziej mną niż ja sam” – J. Maritain, *Distinguish to Unite, Or: The Degrees of Knowledge*, Notre Dame, 1995, s. 368, 350, 368-372, cyt. za: B. McGinn, *Fundamenty mistyki (do V wieku). Obecność Boga, historia mistyki zachodniochrześcijańskiej*, tł. T. Dekert, Kraków 2009, s. 442. W tym zjednoczeniu „intencjonalnemu bytowi miłości”, w którym dochodzi do wyodrębnienia jaźni w drugim, odpowiada „byt poznania”, w którym poznający i poznawany stają się jednym. Ten akt mieści w sobie zarówno miłość jak i poznanie, chociaż nie jest to poznanie rozumowe (co w żadnej mierze nie oznacza „stojące w opozycji wobec rozumu”, „kontra racjonalne”): „ponad naturę, ponad rozum – tam właśnie prowadzi na św. Jan od Krzyża: w porządek nadprzyrodzony, w supraracjonalną nieprzejrzyistość Bożej mądrości i wiary. Poza naturę, poza rozum – nie, tego on nie chce, brzydzi się niedorzecznością”. Por. szerzej: tamże; G. Firszt, *Ideal mistycznego zjednoczenia z Bogiem*, w: *Mistyka w codzienności. XI Dni Duchowości, 8-9 maja 2008*, red. J. Gogola, Kraków 2009, s. 28-44; M.D. Philippe, *O miłości*, tł. A. Kuryś, Kraków 1999 (rozdział szósty: „Miłość Boża u św. Jana od Krzyża: zjednoczenie przeobrażające”); S. Tyszkowski, *Geniusz św. Jana od Krzyża*, Poznań 2009, s. 66-82.

<sup>194</sup> „Bóg – jako jedyny istniejący sam przez się ze wszech miar doskonały Byt – stwarza (czyni bytem przygodnym) człowieka, którego osobę powołują równocześnie Osoby Boskie do wspólnoty z innymi osobami, a przede wszystkim ze sobą. Właśnie na mocy tego «powołania» konstytuuje się w człowieku jego podmiotowość ściśle osobowa w wymiarze naturalnym i nadprzyrodzonym. W ten sposób godność «bycia osobą» nadaje każdemu człowiekowi sam Bóg” – K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 33, przyp. 23.

<sup>195</sup> Tematykę zjednoczenia człowieka z Bogiem wraz z analizą terminu „zjednoczenie” w pismach św. Jana od Krzyża podejmuje w ciekawy sposób Kwang Seo Kim w swojej pracy doktorskiej *La función del amor en la unión transformante y divinización del hombre según san Juan de la Cruz*, tesis doctoral, Burgos 2006, s. 43-47.

### 2.3.1. Zjednoczenie z Bogiem

#### a) Rola cnót teologalnych

Chrześcijanin może podporządkować się bezpośrednio Bogu jako swojemu ostatecznemu celowi poprzez cnoty teologalne, gdyż mają one Boga jako swój obiekt, przyczynę, motyw i cel, prowadzą człowieka do realizacji życia teologalnego w jego podwójnym wymiarze: otwiera się na Boga, który się mu komunikuje, oraz odpowiada na Jego miłość. Człowiek wierzy, żywi nadzieję i kocha – to jego rozumna odpowiedź na miłosne prowadzenie, jakiego doświadcza ze strony Boga.

Ta aktywność człowieka jest nadprzyrodzona wówczas, gdy jest owocem łaski, która czyni człowieka zdolnym do odpowiedzi Bogu. Cnoty naturalne mogą być osiągnięte za sprawą ćwiczeń duchowych, podczas gdy cnoty teologalne są u podstaw darem Boga. Wyrażają one fundamentalną postawę, inklinację serca, która nasycza i przenika wszelką aktywność wierzącego. Dlatego niezmiernie ważnym zadaniem jest troska o ich rozwój i pogłębianie. Życie chrześcijanina jest przede wszystkim w swej kwintesencji życiem w wierze, nadziei i miłości, poszukiwaniem jedności z trzema Boskimi Osobami.

Cnoty teologalne nie są udzielane przez Boga pojedynczo, niezależnie od siebie. Nie ma wiary bez nadziei i miłości, nadziei bez miłości i wiary czy też miłości bez wiary i nadziei. Ich współzależność oznacza, że każda z cnót dopiero w łączności z innymi i w innych osiąga swój prawdziwy wyraz i dopełnienie<sup>196</sup>. Trzy cnoty teologalne w swoich zmiennych interakcjach definiują całe życie ucznia Chrystusa, zarówno w jego odniesieniu do Boga, jak i wobec drugiego człowieka czy świata. Jednakże św. Jan od Krzyża nie czyni cnót teologalnych odpowiedzialnymi za doprowadzenie człowieka do zjednoczenia z Bogiem. Tym, który jest w mocy to uczynić, jest Duch Święty.

---

<sup>196</sup> Por. A. Alvarez-Suárez, *Unión con Dios*, w: *Diccionario...*, s. 1195. „Nadzieja jest stąd, że wiara mówi prawdę w sprawie miłości (i we wszystkich innych). Bo wiara jest niczym innym jak nadzieją na miłość. Która nie przeminie. A chrześcijaństwo jest w swej istocie wchodzeniem na drabinę, która od wiary prowadzi do miłości i tym samym otwiera horyzont nadziei” – J. Szymik, *Piękno katolicyzmu: miłość*, <http://gosc.pl/doc/2337499.Piekno-katolicyzmu-milosc> [z dn. 7.09.2017].

## **b) Bóg a stworzenie**

Gdy jest mowa o zjednoczeniu duszy z Bogiem, o „przemianie” duszy w Niego, wówczas pierwszym wrażeniem, jakie się odczuwa, jest często poczucie nieskończonego dystansu między Stwórcą a stworzeniami: „Bóg, niezmierzony i niezgłębiony, zwykł posługiwać się (...) innymi drogami, odmiennymi pojęciami i myślami od tych sposobów, według których my zazwyczaj rozumiemy” (2 S 19,1). Bóg w swej transcendencji jest dla ludzkiego sposobu wyrażania nieogarniony i nieuchwytny, wymykający się zwerbalizowaniu, ujęcia w słowa, przekraczający język<sup>197</sup>, także dla duszy jest On tym, który „przekracza wszelkie uczucie i doznanie” (2 S 4,6)<sup>198</sup>, zjednoczenie z Nim wykracza „ponad wszelką wiedzę” (2 S 14,4), mądrość Boża „nie ma żadnych form i nie podpada żadnemu ograniczeniu i żadnemu różnicowaniu i szczegółowemu zrozumieniu” (2 S 16,7).

Jako stworzenie człowiek nieskończenie różni się od Boga – „Bóg nie stoi w żadnej proporcji [wobec stworzeń] ani nie ma istotnego do nich podobieństwa (2 S 16,8)”. Podczas gdy Bóg „przemawia na wysokości niebios według dróg wieczności, my (...) pojmujemy jedynie drogi ciała i czasu” (2 S 20,5)<sup>199</sup>. Człowiek będąc usytuowanym w swojej kondycji stworzenia, nie może być jednak całkowicie zrównany z pozostałymi stworzeniami Bożymi. Różni się od nich „nieskończoną zdolnością” duszy (por. 2 S 17,8)<sup>200</sup>, która przejawia się w możliwości odbierania nadprzyrodzonego działania Boga we władzach duchowych człowieka i w całej jego istocie.

Owa podatność duszy na Boga jest jej esencjalną właściwością, która pozwala jej osiągnąć podobieństwo adekwatne do tego, aby mogła zjednoczyć się z Bogiem. Trzeba zaznaczyć, iż nie jest ona w stanie dojść do tego celu jedynie o własnych siłach.

---

<sup>197</sup> Por. „Wszelki byt stworzony w porównaniu z nieskończonym bytem Boga jest niczym” (1 S 4,4); „W tym życiu bowiem nie można mieć całkowitego poznania Boga, przeciwnie, nawet najwyższe odczucie czy doznawanie Boga jest nieskończenie dalekie od Boga i od posiadania Go całkowicie” (2 S 4,4); „Żadne stworzenie nie może być dla rozumu współmiernym środkiem do złączenia się z Bogiem” (2 S 8,3). Zob. także 2 S 9,1; 19,1; 24,9.

<sup>198</sup> Por. „Dusza zatem, odrywając się od wszystkiego, co może pojmować i poznawać drogą ducha i zmysłów, powinna szczerze pragnąć, by mogła dojść do tego, czego w tym życiu nie może poznać i czego nie może zakosztować jej serce” (2 S 4,6).

<sup>199</sup> Por. „Dusza, jeśli się opiera na własnym poznaniu i odczuwaniu Boga, choćby to poznanie było znaczne, zawsze jednak za małe i niepodobne do wiedzy Bożej” (2 S 4,3.4).

<sup>200</sup> W oryginale – „capacidad infinita”, w polskim przekładzie – „nieograniczone uzdolnienia”.

Wspomniane podobieństwo przychodzi ostatecznie jako niezasłużony, łaskawy dar od Boga. Ta potencja duszy czyni możliwym otwarte przyjęcie przez nią Bożej komunikacji. Biorąc pod uwagę konstytutywną strukturę człowieka oraz naturalny porządek poznania (por. 2 S 8,4-7), dusza nie jest sama z siebie zdolna do tego, aby zakosztować Boga. Dopiero On przychodzi jej z pomocą i udzielając się człowiekowi, pozwala mu partycypować w swym Bożym życiu. Zatem ów dystans, jaki istnieje pomiędzy Bogiem a człowiekiem, może być pokonany jedynie przez Boga. Gdy pominie się tę perspektywę miłosnego zjednoczenia duszy z Bogiem, wówczas traci sens i swoją celowość cały radykalizm teologiczny w ideale życia chrześcijańskiego, jakiego obraz kreśli św. Jan od Krzyża.

### **c) Istota zjednoczenia**

Zjednoczenie duszy z Bogiem stanowi jedną z fundamentalnych kategorii w pismach św. Jana. To pojęcie zakłada pewną opcję metodologiczną, którą należy przyjąć, jeśli pragnie się we właściwy sposób zrozumieć myśl sanjuanistyczną. Jest to istotne dlatego, iż hiszpańskiemu doktorowi Kościoła w pisaniu dzieł przyświecał ten właśnie wiodący cel: „Chciałbym, aby czytelnik zawsze pamiętał o celu, do którego dążę w tej książce. Celem tym jest przeprowadzenie duszy w czystości wiary przez wszystkie pojęcia naturalne i nadprzyrodzone, przez uwolnienie jej od wszystkich szkód i złudzeń, do zjednoczenia z Bogiem” (2 S 28,1).

Charakterystycznym elementem, który współtworzy ów „wzniosły stan zjednoczenia” (2 S 16,9), jest bezpośrednia komunikacja Boga i duszy<sup>201</sup>. Opisuując ten rodzaj poznania Boga, Jan odwołuje się do fragmentu z Księgi Liczb, w którym Bóg

---

<sup>201</sup> Posługując się alegoriami zaczerpniętymi z Pisma Świętego, wskazuje drogę, którą trzeba iść, aby osiągnąć ten stan: „Wynika stąd jasno, że dusza, aby dojść w tym życiu do zjednoczenia z Bogiem i do bezpośredniego z Nim obcowania, musi zjednoczyć się z tą ciemnością, w której, jak mówi Salomon, obiecał Bóg przebywać; złączyć się z tym ciemnym wichrem, którym posługiwał się Bóg dla objawienia Jobowi swoich tajemnic; wreszcie trzymać wśród nocy dzbany Gedeona w swych rękach (czyli w ciemnościach swej woli), by mieć w nich światło, to jest zjednoczenie miłości, choć jeszcze w mrokach wiary. Wtedy po rozbiciu dzbanów życia doczesnego, które jedynie przeszkadzało światłu wiary, ujrzy dusza Boga twarzą w twarz w chwale wiekuistej” (2 S 9,4).

mówi Aaronowi i Miriam, jakimi względami darzy Mojżesza<sup>202</sup>. W swoim komentarzu karmelita objaśnia:

„Bóg nie udziela się duszy za pośrednictwem jakiejś zasłony widzenia wyobrażeniowego czy podobieństwa lub kształtu (nie może nawet ich mieć), lecz bezpośrednio, z ust do ust. Czysta i оголоcona Istota Boża, która jest jakby Bożymi ustami miłości, łączy się z czystą i оголоconą istotą duszy, będącej jej ustami miłości ku Bogu” (tamże).

Między Bogiem a duszą nie istnieje już tylko jakaś powierzchowna relacja, ale maksymalny stopień interpersonalnej komunii, jaki tylko jest możliwy w doczesnym życiu. Przewyższa ona wszelkie pośrednie, „zasłonięte” sposoby kontaktu z Bogiem, gdyż tutaj Bóg udziela się duszy w samej głębi swojego misterium.

Jak już było wspomniane powyżej, według Jana od Krzyża nie jest możliwe osiągnięcie takiego stopnia zjednoczenia bez uprzedniej transformacji człowieka, który sam z siebie nie jest zdolny do wejścia w głębiny wewnętrznego Bożego życia. Konieczne staje się „nadprzyrodzone przeobrażenie” (por. 2 S 4,2), które jest dziełem Bożej łaski w człowieku według jego „zdolności i możliwości naturalnych” (por. 2 S 10,2). Mistyk podkreśla prymat Bożej łaski w tym procesie: „zaczyna ją [duszę – przyp. P.H.] Bóg oświecać w sposób nadprzyrodzony promieniami swego boskiego światła. To właśnie jest początkiem doskonałego zjednoczenia” (2 S 2,1). Ta Boża inicjatywa jest nieprzerwana, „dusza więc jest (...) przenikana, albo lepiej się wyrażając, zamieszкана przez owo boskie światło bytu Bożego” (2 S 2,6). Bóg podtrzymuje łaską człowieka, eliminując wszelkie przeszkody, które stoją na drodze do zjednoczenia: „Kiedy dusza doskonale się oczyści i opróżni z wszelkich form i obrazów dostrzegalnych, staje w tym świetle czystym i prostym, przeobrażając się w nie w stanie doskonałości” (2 S 15,4).

Św. Jan stwierdza, że „jako akt (...) zjednoczenie we władzach nie może być w tym życiu stałe, lecz tylko przemijające” (2 S 5,2). Bez tego spojrzenia na zagadnienie zjednoczenia nie zrozumiemy pozostałych wypowiedzi doktora Kościoła na ten temat, choćby były najbardziej obszerne. W innych miejscach karmelita tak opisuje ten stan duchowy: „Mówimy tu o przeobrażeniu i zjednoczeniu się duszy

---

<sup>202</sup> Por. „Słuchajcie słów moich: Jeśli jest u was prorok, objawię mu się przez widzenia, w snach będę mówił do niego. Lecz nie tak jest ze sługą moim, Mojżeszem. Uznany jest za wiernego w całym moim domu. Twarzą w twarz mówię do niego – w sposób jawny, a nie przez wyrazy ukryte. On też postać Pana ogląda” (Lb 12,6-8).

z Bogiem, które nie zawsze zachodzi, lecz jedynie wtedy, gdy ma miejsce podobieństwo miłości” (2 S 5,3), dusza „łączy się z Umiłowanym w zjednoczeniu prostym, czystym, miłosnym i upodabniającym”(2 S 1,2).

Jan rozróżnia między „zjednoczeniem naturalnym” a „nadprzyrodzonym”. Pierwszy rodzaj łączności istnieje zawsze między Bogiem a Jego stworzeniami, Bóg udziela im życia i podtrzymuje je w istnieniu. Gdyby przestał to czynić, wszystkie stworzenia obróciłyby się w nicość. Ten rodzaj zjednoczenia nazywa Jan zjednoczeniem „istotnym albo substancjalnym”, bądź też „naturalnym” (por. 2 S 1,3). Natomiast drugi rodzaj zjednoczenia, „nadprzyrodzone”, dokonuje się w oparciu o miłość: „gdy dwie wole, to jest wola duszy i wola Boga, są zupełnie zgodne i nic ich nie dzieli” (tamże). Warunkiem tego jest odrzucenie przez duszę wszystkiego, co sprzeciwia się woli Bożej lub nie jest z nią zgodne (por. tamże)<sup>203</sup>.

W celu lepszego zilustrowania, czym jest ten rodzaj komunii między Bogiem a duszą oraz czym różni się on od zjednoczenia naturalnego („unión natural”), Juan de Yepes posługuje się następującym porównaniem. Promień słońca, padając na powierzchnię szkła, może je przeniknąć i przeświecić w zależności od tego, czy jest czyste, czy pokryte warstwą brudu. Tym bardziej rozświecili szkło, im bardziej jego powierzchnia będzie czysta. Szkło lśni wówczas blaskiem słonecznym, chociaż samo nie jest słońcem. Duszę przyrównuje tu św. Jan do owego szkła, natomiast Boga do promieni słońca. Niczym szkło lśniące słonecznym blaskiem, dusza odbija Boski splendor, upodabniając się do Niego:

„Dusza więc jest tak jak tafla szklana przenikana, albo lepiej się wyrażając, zamieszкана przez owo boskie światło bytu Bożego, będące w niej przez swą naturę (...). Gdy zatem dusza zrobi miejsce, czyli usunie z siebie wszelką zasłonę i brud stworzeń, co dokonywa się przez doskonałe zjednoczenie jej woli z wolą Bożą (...), natychmiast zostaje przeświecona i przeobrażona w Boga. Udziela jej wtedy Bóg swego bytu nadprzyrodzonego w takiej mierze, iż wydaje się ona samym Bogiem i posiada to, co On sam” (2 S 5,6-7).

Szkło, chociaż przepuszcza słoneczne światło i nim błyszczy, samo jest czymś innym niż promienie słoneczne. Można powiedzieć, że jest blaskiem słońca przez pewnego rodzaju współuczestnictwo, jakie ma z padającym przez nie światłem.

<sup>203</sup> Por. „Kochać, to starać się dla miłości Boga wyrzec się i огоłocić ze wszystkiego, co nie jest Bogiem” (2 S 5,7).



Podobnie dusza promieniuje Bogiem, Jan śmiało stwierdza nawet, iż dusza jest Nim przez uczestnictwo (nie w sensie ontologicznym, ale w sensie duchowej łączności)<sup>204</sup>:

„Zjednoczenie to dokonywa się wtedy, gdy Bóg wyświadcza duszy tę nadprzyrodzoną łaskę, że wszystko co Bóg i dusza posiada, staje się jednym w przemianie uczestniczącej. Dusza wydaje się wtedy być więcej Bogiem niż duszą i w rzeczy samej jest Bogiem przez uczestnictwo, choć oczywiście jej byt naturalny jest tak odrębny od bytu Bożego jak i przed zjednoczeniem, podobnie jak owa tafla szklana jest czymś innym niż promień, który ją prześwietla” (2 S 5,7)<sup>205</sup>.

Dynamizm prowadzący duszę do zjednoczenia wiąże się także z radykalizmem janowych *nadas*. Jeśli pomija się ten aspekt jego doktryny, zubaża się panoramę procesu, który prowadzi duszę do wyżyn jedności z Bogiem. Asceza i negacja mają u św. Jana niezbędną funkcję, jedynie podporządkowane wobec *Todo* (por. Rozdział 1).

<sup>204</sup> Por. „Tak więc, stosownie do tego, cośmy powiedzieli, rozum tej duszy jest rozumem Bożym, jej wola jest wolą Bożą, jej pamięć jest wieczystą pamięcią Bożą i jej rozkosz jest rozkoszą Bożą. Substancja tej duszy nie jest wprawdzie substancją Boga, gdyż dusza nie może substancjalnie przemienić się w Niego, jednak będąc z Nim tak ściśle jak tutaj złączona i tak pochłonięta przez Niego, jest Bogiem przez uczestnictwo w Bogu” (Ll 2,34); „Ta więź miłości bowiem tak mocno zespała z sobą oraz łączy Boga i duszę, że przemienia i czyni ich jednym przez miłość. Dzieje się to w takim stopniu, że chociaż co do istoty są odmienni, to jednak co do chwały i wyglądu dusza wydaje się Bogiem, a Bóg duszą” (C 31,2).

<sup>205</sup> Podobnego porównania używa św. Jan w *Żywym płomieniu miłości*: „Dzieje się tu bowiem podobnie jak z czystym i przejrzystym kryształem, poddanym działaniu promieni słonecznych. Im więcej światła otrzymuje on, tym więcej go w sobie skupia i tym jaśniejszy błyszczy z powodu obfitości światła; i może dojść do tego, że sam będzie wydawał się światłem i nie odróżni się go od światła, gdyż będzie promieniował całą obfitością światła, jakie otrzymał, czyli upodobni się do niego” (Ll 1,13).

Jan powraca do metafory promieni słonecznych i lustra także w innym miejscu *Drogi na Górę Karmel*, wyjaśniając, jaką rolę odgrywają szczegółowe pojęcia o Bogu w osiągnięciu celu, jakim jest zjednoczenie z Nim: „Aby dojść do tego istotowego zjednoczenia miłości z Bogiem, dusza nie powinna opierać się na widzeniach wyobrażeniowych, na formach, kształtach czy pojęciach szczegółowych. Wszystko to bowiem nie może służyć jako współmierny i najbliższy środek do takiego celu. Widzenia te stanowią raczej przeszkodę, trzeba je zatem opuścić i nie starać się o ich posiadanie. Jeśli bowiem w jakimś wypadku trzeba by je przyjąć, to tylko ze względu na korzyść i dobry skutek, jaki rzeczywiście sprawiają w duszy. Dla osiągnięcia jednak tych korzyści i skutków nie tylko nie jest konieczne dopuszczać je, ale nawet o wiele korzystniej jest je zawsze odrzucać. Albowiem jedyne dobro, jakie te widzenia wyobrażeniowe (podobnie jak zewnętrzne cielesne, o których mówiliśmy) mogą w duszy sprawić, polega na udzieleniu jej poznania, miłości albo słodyczy. Ażeby więc ten skutek sprawiły, zbyteczną jest rzeczą chcieć na nie zezwalać, bo, jak także wyżej zaznaczyliśmy, w tej samej chwili, w której powstają w wyobraźni, działają w duszy i wlewają zrozumienie, miłość i słodycz, jakie Bóg przez nie wlać pragnie. I nie tylko łącznie i głównie, choć odrębnie, bo nie w tym samym czasie, sprawiają w duszy swoje skutki w sposób bierny, tzn. taki, że dusza nie może temu przeszkodzić, choćby chciała, jak również nie umie ich wywołać jak tylko w tym sensie, że przedtem umiała się na to przygotować. Jak bowiem nie leży w mocy tafla szklanej przeszkadzać padającemu na nią promieniowi słońca, który ją, bierną i czystą, prześwietla bez jej pracy i starania, tak również dusza, chociażby chciała, pomimo największego nawet oporu, nie może nie przyjąć wpływów i udzielania się pewnych kształtów, ponieważ wola zachowuje się negatywnie, a z pokornym i miłosnym poddaniem nie może oprzeć się nadprzyrodzonym darom. Jedynie tylko nieczystość i niedoskonałość duszy przeszkadzają jasności, tak jak plamy na szkle” (2 S 16,10).

W procesie zjednoczenia kluczową rolę odgrywa miłość – Boża i ludzka. Stan zjednoczenia Jan określa mianem „zjednoczenia miłości” lub „miłosnego zjednoczenia z Bogiem” (por. 2 S 8,5; 27,6). Według św. Jana od Krzyża istnieją różne stopnie zjednoczenia duszy z Bogiem, zależne od dwóch kryteriów – pojemności (*capacidad*) duszy oraz jej miłości.

Odnosnie pierwszego kryterium:

„dusza według mniejszej lub większej zdolności może (...) dojść do zjednoczenia (...), podobnie (...) jak z widzeniem uszczęśliwiającym w niebie. Jedni oglądają więcej, drudzy mniej, lecz wszyscy oglądają Boga, wszyscy są zadowoleni, bo zadowolona jest ich pojemność duchowa. W tym życiu również tak bywa. Są dusze, które cieszą się w równym stopniu pokojem i spoczynkiem w stanie doskonałości i każda jest zadowolona z tego, co ma, mimo że któraś z nich może być na wyższych stopniach doskonałości niż inne; wszystkie jednak są jednakowo zadowolone, bo zaspokojona jest ich pojemność duchowa” (2 S 5,10-11).

Wspomniana różnica pojemności duchowej występuje podobnie jak między naczyniami o różnej objętości. Gdy do żadnego nie można dolać już więcej wody, wówczas każde z nich jest pełne, chociaż jedno mieści w sobie więcej wody niż inne.

Jeśli chodzi o drugie kryterium, zakłada ono zjednoczenie woli ludzkiej z wolą Bożą, jak było to już wspomniane wcześniej (por. 2 S 1,3 oraz 2 S 5,7). Zjednoczenie pozostaje w bezpośredniej zależności z miłością: im wyższy stopień miłości, tym wyższy stopień zjednoczenia. Jedynie wówczas, gdy osiągnięta jest całkowita zgodność między wolą ludzką i Bożą, można mówić o pełnym zjednoczeniu. Jednakże brak takiej całkowitej identyfikacji woli ludzkiej z Bożą nie oznacza braku zjednoczenia. Jasno ujmuje to św. Jan, sytuując „unión con Dios” z czystością duszy (rozumianą jako wyrzeczenie się i rezygnację ze względu na Boga z wszystkiego, co nie jest Nim samym): „Nie może być całkowitego przeobrażenia bez całkowitej czystości. Na miarę więc czystości duszy będzie większe lub mniejsze jej oświecenie, prześwietlenie i zjednoczenie z Bogiem” (2 S 5,8).

U fundamentów takich sformułowań św. Jana leży przekonanie, iż dusza ludzka nie znosi próżni. Gdy jest w niej niewłaściwe umiłowanie stworzeń, stoi ono w opozycji wobec tego, co Boże. Światło łaski zamieszkuje w niej, jednak z powodu przeszkód, jakimi są jej przywiązania, nie może w niej w pełni rozbłysnąć:

„Kiedy dusza doskonale się oczyści i opróżni z wszelkich form i obrazów dostrzegalnych, staje w tym [Bożym – przyp. P.H.] świetle czystym i prostym, przeobrażając się w nie w stanie doskonałości. Światła tego duszy nie braknie nigdy, lecz często z powodu kształtów i zasłon stworzeń, którymi jest okryta, światło to nie może w nią przemknąć. Gdy jednak dusza przez ogołocenie i ubóstwo ducha odrzuci zupełnie te przeszkody i zasłony, natychmiast prosta już i czysta przeobraża się w prostą i czystą Mądrość, którą jest Syn Boży. Bo kiedy w duszy rozmiłowanej zabraknie tego, co przyrodzone, natychmiast wlewa się w nią to, co boskie, sposobem tak naturalnym jak i nadprzyrodzonym, ponieważ prawa natury wykluczają próżnię” (2 S 15,4).

Pewną konsekwencją wspomnianej gradacji u św. Jana od Krzyża jest rozróżnienie przez niego dwóch grup osób, które kierują się jego wskazówkami. Pierwszą stanowią ci, którzy na drodze doskonałości mają już za sobą pierwsze etapy kształtowania życia duchowego. Ci właśnie, określane przez hiszpańskiego teologa jako „postępujący” („*aprovehados*”), są wezwani do coraz głębszego oczyszczenia, aby mogli osiągnąć upragnione zjednoczenie z Chrystusem. Obok nich wyróżnia św. Jan także grupę „początkujących” („*principiantes*”), którzy jeszcze nie są zdolni i gotowi na „przeobrażenie duszy [w Boga] przez miłość” (1 S 2,4). Do nich mistyk kieruje słowa mniej rygorystyczne, łagodniejsze, mając na uwadze i respektując progresywny, niepowtarzalny charakter teologalnego życia każdej duszy prowadzący do „złączenia się z Bogiem” (2 S 8,3).

To, co „postępujący” powinni zdecydowanie odrzucić, dla początkujących może okazać się pomocne na tym etapie drogi, na którym się znajdują. Jan zleca jednocześnie, aby początkujący zbyt długo nie zatrzymywali się na tym szczeblu duchowych schodów, pamiętając o tym, że muszą iść wyżej, jeśli chcą osiągnąć cel:

„rozważania, formy i sposoby rozmyślenia są konieczne dla początkujących, by się pomnażali w miłości i wzmacniali duszę przez zmysły, jak to później objaśnimy. Służą one wtedy jako środek dalszy do zjednoczenia z Bogiem. I zwykle tę drogę muszą przebyć dusze, zanim przyjdą do celu, do komnaty odpocznienia duchowego. Jest to jednak stan przejściowy i nie mogą zawsze w nim trwać, gdyż nigdy nie doszłyby do prawdziwego celu, który jest inny, jak te dalsze środki i nie ma z nim nic wspólnego. Poszczególne stopnie schodów nie mają nic wspólnego z komnatą, do której tylko prowadzą. Gdyby więc ktoś nie wchodził po tych stopniach aż do ostatniego, lub gdyby stanął tylko na jednym z nich, nie dostałby się nigdy do tego cichego pokoju. Jeśli więc dusza chce dojść w tym życiu do zjednoczenia, odpocznienia i najwyższego dobra,

musi przejść wszystkie stopnie rozważań, form i pojęć, pozostawiając je następnie za sobą jako nie mające żadnego podobieństwa z celem, do którego prowadzą, tj. z Bogiem” (2 S 12,5).

Przekształcenie się duszy w Boga („transformación en Dios”) niesie z sobą partycypowanie przez duszę w tym, czym Bóg jest i co posiada<sup>206</sup>, a zatem także zmianę w bycie i ludzkich władzach. Jest to więc dogłębna przemiana, choć nie polega na ontologicznym zrównaniu Boga z człowiekiem. Jan mówi o „nowym poznaniu Boga w Bogu” oraz o nowej „miłości Boga w Bogu” (por. 1 S 5,7)<sup>207</sup>. W ten sposób umysł („królestwo” poznawania i rozumienia) oraz wola (będąca „siedzibą” miłowania) są wywyższone przez Boga i wprowadzone w przestrzeń Jego rozumienia i kochania. Nie jest łatwo klarownie i precyzyjnie opisać tę nową rzeczywistość. Św. Jan stara się jednak to uczynić możliwie najlepiej. Wyjaśnia więc, iż człowiek nie rozumuje, nie poznaje ani nie kocha już jedynie za pomocą swych własnych możliwości i władz naturalnych, ale kocha i myśli „w Bogu”, gdyż jest on wcielony mistycznie i realnie w Boże poznanie i miłość. Wywyższenie i przebóstwienie ludzkich władz święty z Fontiveros przedstawia jako stan, w którym Bóg przyobleka duszę „w nową nadprzyrodzoną zdolność we wszystkich jej władzach. W ten sposób jej działanie z ludzkiego zmienia się w boskie” (1 S 5,7), dokonuje się to wówczas, gdy „dwie wole, to jest wola duszy i wola Boga, są zupełnie zgodne i nic ich nie dzieli” (2 S 5,3)<sup>208</sup>.

<sup>206</sup> Por. „Udziela jej wtedy Bóg swego bytu nadprzyrodzonego w takiej mierze, iż wydaje się ona samym Bogiem i posiada to, co On sam” (2 S 5,7).

<sup>207</sup> To, o czym pisze św. Jan od Krzyża, znajduje swoje echo w przeżyciach innych mistyków, np. św. Faustyny Kowalskiej: „Czuję to dobrze, jak Twoja Boska krew krąży w sercu moim; nie ma w tym żadnej wątpliwości, że z tą krwią Twoją przenaświętszą weszła w serce moje miłość Twoja najczystsza. Czuję, że mieszkasz we mnie z Ojcem i Duchem Świętym, a raczej czuję, że ja żyję w Tobie, o Boże niepojęty. Czuję, że się rozpływam w Tobie, jako jedna kropla w oceanie. Czuję, że jesteś na zewnątrz i we wnętrznościach moich, czuję, że jesteś we wszystkim, co mnie otacza, we wszystkim, co mnie spotyka. O Boże mój, poznałam Cię wewnątrz serca swego i ukochałam Cię ponad wszystko, cokolwiek istnieje na ziemi czy w niebie. Serca nasze rozumieją się wzajemnie, a nikt z ludzi tego nie pojmie” (Dz 478).

<sup>208</sup> Por. A. Alvarez-Suárez, *Unión con Dios*, s. 1195-1199.

### 2.3.2. Zaręczyny duchowe

Symbol oblubienicy i Oblubieńca jest jednym z kluczowych w doktrynie św. Jana, odnosi się do relacji miłości, jaka istnieje między żoną a mężem w chrześcijańskim małżeństwie<sup>209</sup>. W duchowym czy mistycznym wymiarze pism mistyka ów symbol ustanawia następujące porównanie: Oblubieniec = Bóg/Chrystus; oblubienica = dusza; mamy tu więc Umiłowanego i umiłowaną. Ta podstawowa i fundamentalna asymilacja relacji małżeńskich do wymiaru duchowego rozwija się później w obfitości różnorodnych wyrażen, w szczególności tych, które odnoszą się do Chrystusa (Boski Oblubieniec, Słowo-Oblubieniec, duch jej Oblubieńca, którym jest Duch Święty). Przy określeniu duszy-małżonki/narzeczonej trzeba mieć na uwadze niemal zawsze synekdochę, którą posługuje się św. Jan w swoich pismach: dusza oznacza w domyśle całą osobę.

Podobnie jak większość ówczesnych mistyków, Jan od Krzyża zapożycza symbolizm nupcjalny<sup>210</sup>, aby opisać miłosną relację między Bogiem a duszą. Ten

<sup>209</sup> Współzależność między miłością Boga do człowieka a miłością między ludźmi zachodzi w obydwie strony. Relacja małżeńska może posłużyć jako zilustrowanie odniesienia Boga do człowieka lub Chrystusa do Kościoła, z drugiej strony poprzez pryzmat miłości Boga staje się lepiej zrozumiała miłość międzyludzka. Dopiero w tym Bożym świetle komunია między kobietą i mężczyzną zyskuje prawdziwą głębię i piękno.

Tę wzajemną korelację obydwu rodzajów miłości dostrzega Karol Wojtyła w analizie miłości oblubieńczej: „Trzeba dodać, że właśnie prawda o zjednoczeniu osoby ludzkiej z osobowym Bogiem, która w całej pełni ma się dokonać w wymiarach wieczności, tym pełniej naświetla i tłumaczy również wartość ludzkiej miłości, wartość zjednoczenia mężczyzny i kobiety jako dwóch osób. Nie bez znaczenia jest ta okoliczność, że Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu mówi o «małżeństwie» Boga z ludzkością (w narodzie wybranym, w Kościele), a pisma mistyków o zjednoczeniu «małżeńskim» duszy ludzkiej z Bogiem” – K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 115.

Równocześnie przyszły papież zauważa pewne wspólne, niejako uniwersalne i istotowe cechy, charakterystyczne w równym dla obydwu odcieni (Boskiego i ludzkiego) owej miłości oblubieńczej. Podstawowym rysem tego rodzaju miłości jest dar z siebie: „Istotą miłości oblubieńczej jest oddanie siebie, swojego «ja». Stanowi to coś innego i zarazem coś więcej niż upodobanie, pożądanie, a nawet niż życzliwość. Te wszystkie formy wychodzenia w kierunku drugiej osoby pod kątem dobra nie sięgają tak daleko jak miłość oblubieńcza. Czymś więcej jest «dać siebie» aniżeli tylko «chcieć dobra», choćby nawet przez to drugie «ja» stawało się jakby moim własnym, jak w przyjaźni. Miłość oblubieńcza jest czymś innym i czymś więcej niż wszystkie przeanalizowane dotąd formy miłości zarówno od strony indywidualnego podmiotu, od strony osoby, która kocha, jak i od strony łączności, między-osobowej, którą miłość wytwarza. Kiedy miłość oblubieńcza wejdzie w tę relację między-osobową, wówczas powstaje coś innego niż przyjaźń, mianowicie wzajemne oddanie się osób” – tamże, s. 61.

<sup>210</sup> Por. „Symbolika oblubieńcza dominuje w jednym z podstawowych nurtów mistyki chrześcijańskiej, jaką jest tzw. mistyka nupcjalna, oparta na osobowym zjednoczeniu w miłości. Mówi się w niej o zaręczynach i duchowym małżeństwie. Znana jest przede wszystkim dzięki pismom św. Teresy z Avila i św. Jana od Krzyża. Symbolika ta najbardziej czytelnie oddaj orędzie Nowego Testamentu, wyrażone

tradycyjny symbolizm wywodzi się z Pieśni nad Pieśniami według interpretacji rozpoczętej przez Orygenesę i znajdującej swą kulminację w myśli św. Bernarda. Zaręczyny/narzeczeństwo oraz małżeństwo są kluczowymi momentami w procesie miłości między umiłowanym i umiłowaną. Symbolika oblubieńcza w pismach św. Jana jest obecna w *Pieśni duchowej* oraz w *Żywym płomieniu miłości*, natomiast w *Drodze na Górę Karmel* oraz *Nocy ciemnej* jest prawie niezauważalna, termin „zaręczyny duchowe” pojawia się jedynie dwukrotnie<sup>211</sup>.

Proces przeszczepienia terminologii małżeńskiej w obszar symbolizmu nupcjalnego rozpoczyna bez wątpienia biblijna Pieśń nad Pieśniami. Św. Jan w tym przypadku podąża za tradycyjną interpretacją rozpoczętą przez Orygenesę, która identyfikuje rozmówców tej księgi z Chrystusem (małżonkiem) i Kościołem lub duszą człowieka (reprezentowaną tu przez żonę). Przyjrzyjmy się obojgu bohaterom *Pieśni duchowej* św. Jana. W piśmiennictwie sanjuanistycznym termin *esposa* oznacza osobę, która związana jest relacją miłości w odniesieniu do Boga lub do Chrystusa.

Dramatyczna struktura *Pieśni duchowej* naśladuje tę z Pieśni nad Pieśniami. Indywidualność bohaterów konkretyzuje się u św. Jana w postaci Chrystusa-męża i duszy-małżonki. Karmelita zmienia ów bezpośredni kontekst terminu *esposa* (małżonka) jedynie wówczas, gdy ma na myśli oblubienicę z Pieśni nad Pieśniami i przywołuje jakiś fragment tekstu biblijnego. Jednak także wtedy św. Jan ma zwyczaj utożsamiać pojęcia takie jak „dusza” czy „zaślubiona dusza” z bohaterką księgi biblijnej: „W tych duchowych zaręczynach odczuwa dusza to, co mówi oblubienica w Pieśni nad Pieśniami: Ja dla Miłego mego, a dla mnie Miły mój” (C 30,1); „Tę samą myśl, którą wyraża tu dusza przez słowo *wybiec*, aby iść szukać Umiłowanego,

---

szczególnie dobitni przez św. Jana ewangelistę w słowach: «Bóg jest miłością» (1 J 4,8). Najwięcej też mówi o tajemnicy człowieka, który w głębi swej istoty dąży do miłości, jedynej zdolnej zaspokoić w nim pragnienie nieskończoności. Jednak i w innych nurtach mistyki, np. w rycerskiej mistyce św. Franciszka z Asyżu, przewija się symbolika oblubieńcza (...). W myśl tej symboliki w niektórych klasztorach siostry zakonne podczas obłóczyn ubrane są w białą suknię, a podczas ślubów wieczystych wkładają biały wianek. Większość zakonnic nosi na palcu obrączkę, jako znak tego, Komu zostały poślubione. Słowa z Pieśni nad Pieśniami «Mój miły jest mój, a ja jestem jego» (Pnp 2,16) są też interpretowane eucharystycznie, jako odnoszące się do Komunii św. Najdoskonalszym obrazem oblubienicy bez skazy jest Maryja Panna, nazywana Oblubienicą Ducha Świętego. Benedykt XVI w swojej pierwszej encyklice *Deus caritas est* przypomina jedno z zapomnianych imion Boga – Eros. Bóg jest pełen pasji miłości do człowieka. Przyszedł na ziemię, aby odnaleźć serce oblubienicy” – D. Szczerba, *Praktyczny leksykon modlitwy*, Kraków 2008, s. 199.

<sup>211</sup> Por. E. Pacho, *Desposorio spiritual*, w: *Diccionario...*, s. 304.

oblubienica z Pieśni nad Pieśniami wyraża słowem *powstać*” (C 1,21). Te i inne liczne fragmenty świadczą o obecnym u św. Jana ogólnym utożsamieniu oblubienicy i duszy, niezależnie od stopnia miłości, na jakim znajduje się dusza. To ogólne zastosowanie staje się bardziej precyzyjne, gdy mowa jest o duszy, która sytuuje się w którymś z wyższych stanów duchowych, a więc gdy mowa jest o zaręczynach lub małżeństwie duchowym. Podstawa zastosowania symbolu oblubienicy jest zawsze ta sama: „Dusza, która ma miłość doskonałą, nazywa się oblubienicą Syna Bożego. Ta nazwa oznacza zrównanie się jej z Nim i w tym zrównaniu przyjaźni wszystkie rzeczy są im wspólne (C 28,1).

Istnieją jeszcze dwie inne perspektywy w literaturze sanjuanistycznej, które otwiera symbol oblubienicy/oblubieńca. W poemacie *O stworzeniu świata* (*De la creación*) oblubienicą zaślubioną Chrystusowi jest cała ludzkość. Natomiast w *Pieśni duchowej* symbol ten dwukrotnie jest interpretowany w kluczu paulińskim — miejsce oblubienicy Słowa Wcielonego zajmuje Kościół.

W obrębie tematyki zaręczyn duchowych w pismach św. Jana od Krzyża mamy do czynienia z pewnego rodzaju polisemią<sup>212</sup> terminologii. Aby w adekwatny sposób zrozumieć przesłanie św. Jana od Krzyża, należy mieć na uwadze różnorakie znaczenie niektórych słów, jak np. oblubieniec (*esposo*) czy umiłowany (*amado*), które raz są rozumiane jako „narzeczony”, innym znów razem jako „współmałżonek”, „zaślubiony”. Tak jest np. w 27 strofie *Pieśni duchowej*<sup>213</sup>. Podobnie ze słowem „zaręczyny” (*desposorio*), które w jednym miejscu jest równoznaczne z zaręczynami lub zaślubinami, gdzie indziej z kolei oznacza małżeństwo lub związek (przymierze – w sensie biblijnym).

Przykładem leksykalnej interferencji między słowami zaślubiny – małżeństwo (*desposorio* – *matrimonio*) są finalne etapy *Nocy ciemnej*. Zwieńczenie fazy katartycznej, wyrażone w wersecie „gdy chata moja była uciszona” (pod koniec 1 i 2

<sup>212</sup> Polisemia (gr. *polýs* – liczny, *sēma* – znak) – zjawisko polegające na tym, że jedno słowo ma więcej niż jedno znaczenie, ale dają się one sprowadzić do wspólnego źródła. Są to różne znaczenia tego samego słowa, w przeciwieństwie do homonimów, gdzie pomimo tego samego brzmienia, rozpatruje się je jako słowa odrębne – *Polisemia*, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Polisemia>, [z dn 19.09.2017].

<sup>213</sup> „I tam mi piersi dał Jedyny,  
Tam mnie najśłodszej nauczył mądrości,  
Tam Mu oddałam siebie i swe czyny,  
Nie zostawiwszy żadnej własności,  
I tam przyrzekłam być Jego w miłości” (C 27).

strofy poematu) skutkuje harmonią między dwoma różnymi sferami człowieka – zmysłową i duchową. Obydwie części muszą być „odnowione, uporządkowane i uspokojone” na wzór stanu rajskiej integralności w jakiej znajdował się Adam (por. 2 N 24,2). Wtedy cały człowiek jest w dyspozycji „zjednoczenia duchowego w doskonałej miłości Bożej” (2 N 14,2)<sup>214</sup>. Są to Boże zaślubiny między duszą a Synem Bożym, utrwalają one jeszcze bardziej miłosną więź między Bogiem a duszą: „Mądrość Boża łączy się bezpośrednio z duszą i wiąże ją z sobą nowym węzłem posiadania przez miłość” (2 N 24,3)<sup>215</sup>.

Jeśli prześledzi się z uwagą kontekst, w którym pojawia się ten opis (por. tamże), dostrzeże się wyraźnie, iż „zaręczyny” nie są tu równoznaczne ze stanem przed małżeństwem duchowym czy też z jakimś przygotowaniem do niego. Czystość, jaką osiągnęła dusza po przejściu nocy ciemnej, usposabia ją w wystarczający sposób do duchowych zaślubin. Wystarczy porównać to, co Jan opisuje w omawianym fragmencie (2 N 24,3) z opisem umieszczonym w *Pieśni duchowej* (C 14-15,30)<sup>216</sup>. W swoim ostatnim dziele Jan niejednokrotnie definiuje poprzez zaślubiny duchowe (*el matrimonio espiritual*) to, co w *Nocy ciemnej* opisywał jako zaręczyny duchowe (*el desposorio espiritual*). Odwołując się do tekstu oryginalnego, można więc wyciągnąć wniosek, iż *el desposorio* należy rozumieć w znaczeniu „zaślubiny” (*las bodas*) lub jako celebrację małżeństwa.

<sup>214</sup> „Przez słowa: *Gdy chata moja była uciszona*, chce dusza powiedzieć, że wyższa jej część została tak samo uciszona w swych pożądaniach i władzach, jak poprzednio jej niższa część. Po tym uciszeniu, mówi dusza, wyszłam do boskiego zjednoczenia miłości z Bogiem” (2 N 24,1).

<sup>215</sup> W celu zobrazowania tego, co dokonuje się wskutek odnowienia obydwu części duszy wraz z mieszczącymi się w nich władzami i pożądaniemi, Jan odwołuje się do biblijnych metafor, z Księgi Mądrości oraz Pieśni nad Pieśniami: „Spełniają się wtedy słowa Księgi Mądrości: (...) „Gdy bowiem wszystko było w spokojnym milczeniu, a noc w swym biegu pół drogi miała, wszechmocne Słowo Twoje z nieba, ze stolicy królewskiej zstąpiło” (Mdr 18,14-15). To samo tłumaczy oblubienica z Pieśni nad Pieśniami, gdy mówi, że odszedłszy niedaleko od tych, co ją zranili i zabrali jej płaszcz (5,7), znalazła Tego, którego miłowała (3,4)” (2 N 24,3).

<sup>216</sup> „Chociaż w stanie zaręczyn duchowych dusza raduje się pełnym uciszeniem i otrzymuje wszystko, co może otrzymać w tym życiu, jak to mówiliśmy, to jednak uciszenie owo dokonuje się tylko w jej wyższej części, gdyż część zmysłowa, aż do dopełnienia się zaślubin duchowych, nie może pozbyć się swych wad ani ujarzmić całkowicie swych popędów, jak to objaśnimy później. I to, co się teraz duszy udziela, jest czymś więcej niż to, co ona otrzymuje z racji zaręczyn duchowych, gdyż w zaślubinach duchowych otrzymuje więcej darów. Chociaż bowiem w zaręczynach duchowych, dusza-oblubenica raduje się w czasie nawiedzeń tym wielkim dobrem, o którym mówiliśmy, jednak jeszcze cierpi oddalenie, różne niepokoje i utrapienia od swej części niższej i od ducha ciemności, wszystko to zaś ustaje całkowicie w stanie zaślubin duchowych” (2 N 24,3).



Świętowanie duchowych zaślubin rozpoczyna się od pieśni duszy, którą inicjują słowa: „Odwróć się, Miły” i rozciąga się na strofy kolejne. W poetyckiej metaforze Jan umiejscawia ową uroczystość w ogrodzie oraz w piwnicy pełnej wina (por. C 22.26). Dusza, która jest już tak ugruntowana i umocniona w Bożej miłości, nie lęka się niczego, nawet śmierci. Wręcz odwrotnie – pragnie umrzeć, by oglądać swego Umiłowanego już bez zasłon i w pełni:

„Nie jest gorzka śmierć dla duszy kochającej, gdyż znajdzie w niej wszystkie słodyczne i rozkosze miłości. Nie może być smutne wspomnienie śmierci, gdyż ona łączy się z radością. Nie może ona być ciężka i bolesna, gdyż właśnie jest kresem wszelkich ciężarów i bólów, a początkiem pełnego szczęścia. Dusza zatem uważa śmierć za przyjaciółkę i oblubienicę, a na jej wspomnienie cieszy się jak na dzień swych zaślubin i wesela. Goręcej jej też pragnie niż królowie swej potęgi i władzy” (C 11,10).

Sąd szczegółowy, jaki niesie ze sobą dla duszy śmierć cielesna, nie jest dla niej czymś groźnym, ponieważ dusza, pragnąc przez całe życie tylko miłości, teraz otrzyma wszystko to, za czym gorąco tęskniła, w dodatku w przeobfitym (tj. Boskim) nadmiarze. W przypadku duszy, która „pragnie tylko miłości i prosi o miłość coraz większą; sąd, który nie tylko nie pozbawi jej tego, co posiada, lecz przeciwnie, stanie się przyczyną dopełnienia miłości, jakiej pragnęła, oraz zaspokojenia wszystkich jej potrzeb” (por. tamże). Jan zauważa, że ten, kto jest mocno przywiązany do życia doczesnego, a mało ceni sobie życie wieczne, może odczuwać strach przed śmiercią, gdyż ona zabierze mu to wszystko, co posiadał tu na ziemi. Natomiast „dusza kochająca Boga żyje raczej w życiu wiecznym niż doczesnym, gdyż więcej żyje tam, gdzie miłuje, niż tam, gdzie żyje” (por. tamże).

Porównanie zaślubin duchowych w kontekście C 11,10 do dnia śmierci jeszcze wyraźniej sugeruje, iż poeta, posługując się tu słowem *desposorio*, ma na myśli małżeństwo duchowe, a nie to, co jest dopiero jego obietnicą i zapowiedzią. Podobnie w tłumaczeniu 12 strofy *Pieśni duchowej*. Dusza, tęskniąc za zjednoczeniem z Umiłowanym, nie znajduje wśród stworzeń odpowiedniego środka, który mógłby ją przybliżyć do Niego. Odwołuje się zatem do wiary, „jako do tej, która najlepiej pozwala jej poznać Umiłowanego i używa jej za pośrednika. Bo rzeczywiście nie ma innego środka do prawdziwego zjednoczenia i do zaręczyn duchowych z Bogiem oprócz wiary” (C 12,2). Dalszy komentarz św. Jana od Krzyża, odwołujący się do Księgi

Ozeasza (Oz 2,20: „Poślubię cię w wierze”), potwierdza, iż także tutaj, pisząc *desposorio*, św. Jan ma na myśli małżeństwo duchowe. Jednak poznanie Boga przez wiarę nie jest jeszcze doskonałym poznaniem, jest ono jakby szkicem obrazu w porównaniu z obrazem dokończonym. Dusza zwraca się zatem do wiary, którą nazywa kryształowym źródłem:

„O źródło kryształowe!  
Gdyby mi teraz twa woń wysrebrzona  
Odzwierciedliła nagle  
Te oczy upragnione,  
Których piękność w mym wnętrzu już jest nakreślona!”  
(C 12,1).

Poznanie prawd o Bogu (które są niczym oczy Oblubieńca) nie jest zupełne, dlatego dusza mówi, że są one w niej nakreślone:

„Prawdy więc udzielane duszy przez wiarę są jakby zarysem obrazu, a dopiero w widzeniu uszczęśliwiającym będą jak doskonały i wykończony obraz, stosownie do tego, co mówi Apostoł: (...) Gdy przyjdzie to, co doskonałe, tzn. jasne widzenie, ustanie to, co jest częściowe (1 Kor 13,10), czyli poznanie przez wiarę” (C 12,6).

W duszy rozmiłowanej w Bogu także jest obecny rys miłości. Postać Umiłowanego zarysowuje się w niej do tego stopnia, iż można powiedzieć, że ona żyje w Nim, a On w niej. Punkt ciężkości, ośrodek duszy sytuuje się poza nią – Chrystus jest jej centrum i miejscem dążenia, aż do przeobrażenia się w Niego przez miłość. Dzieje się tak dlatego, że

„Podobieństwo, jakie sprawia miłość przez przeobrażenie miłujących się, jest tak wielkie, iż można powiedzieć, że jeden jest drugim i obydwaj są jednym. Przyczyna tkwi w tym, że w zjednoczeniu i przeobrażeniu miłości jeden oddaje się drugiemu i każdy z nich, opuszczając niejako siebie zamienia się w drugiego. Tak więc jeden żyje w drugim i staje się niejako nim samym i obydwaj są jednym przez przeobrażenie miłości. To właśnie chciał wyrazić św. Paweł, gdy mówił: «Żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus» (Ga 2,20). Tym wyrażeniem bowiem «żyję już nie ja» tłumaczy, że chociaż sam żył, nie żył życiem swoim, gdyż był przeobrażony w Chrystusa. Jego więc życie było bardziej boskie niż ludzkie i mógł powiedzieć, że nie żyje on, lecz żyje w nim Chrystus” (C 12,7).

Można powiedzieć, że dzięki zjednoczeniu miłości życie św. Pawła i Chrystusa było jednym życiem. W doczesności najwyższym stanem zjednoczenia z Bogiem, jaki można osiągnąć, są zaślubiny duchowe, jednak są one tylko przedsmakiem tego, co może dusza osiągnąć w chwale zbawionych. Jednak już tu na ziemi owo przeobrażenie jest dla duszy niezmiernym szczęściem, sprawia ono także radość Umiłowanemu. Dlatego prosi On swoją oblubienicę, aby złożyła Go w sobie niczym obietnicę tego, co czeka ją w niebie, jak „pieczęć na sercu” (por. Pnp 8,6; C 12,7).

W stanie duchowych zaręczyn dusza woła, rozumem oraz wszystkimi swoimi pożądaniami jest zwrócona ku Bogu, podobnie jak „zaręczona nie pokłada swej miłości, swej troski i działania gdzie indziej, tylko w swym oblubieńcu” (C 27,7). Dusza jest tu tak przebóstwiona, że w tym, co może zrozumieć, nie dopuszcza do siebie żadnych poruszeń, które byłyby przeciwne woli Bożej. Jej pierwsza skłonność zwraca się zazwyczaj ku Bogu. Na tym zasadza się różnica między duszami doskonałymi a niedoskonałymi:

„Dusza niedoskonała czuje zazwyczaj, że jej pierwsze poruszenia rozumu, woli, pamięci i pożądań zwracają się ku złu. Tymczasem dusza w tym stanie zwraca się zazwyczaj ku Bogu, odnośnie do rozumu, woli, pamięci i pożądań, nawet w pierwszych ich poruszeniach, a to z powodu obfitej pomocy i stałości, jakiej nabyła w Bogu i doskonałego zwrócenia się ku dobru” (por. tamże).

Dusza, która osiągnęła ów stan duchowych zaręczyn, umie tylko miłować, ponieważ doszła już do tej „doskonałości, której formą i istotą, jak mówi św. Paweł, jest miłość” (C 27,8). Z kolei kochając, jest coraz doskonalsza w tym, co kocha. Pojęła, że miłość jest bezcenna i tylko jej pragnie od niej Bóg, dlatego zostawiwszy wszystko inne, oddała się cała na służbę miłości, niejako sama przemieniła się w miłość:

„Tutaj więc dusza, będąc już doskonałą, jest cała miłością, jeśli tak można powiedzieć, i wszystkie jej uczynki są miłością. Wszystkie swe władze i bogactwa dusza zużywa w miłowaniu, dając jak mądry kupiec (Mt 13,46) wszystkie swoje rzeczy za ten skarb miłości, który znalazła ukryty w Bogu. Skarb ten jest w takiej cenie przed Bogiem i dusza tak jasno widzi, że Umiłowany jej niczego innego nie ceni, niczym się nie posługuje poza miłością, że pragnie Mu ona służyć doskonale i wszystko podporządkowuje czystej miłości Boga” (por. tamże).

Tym, co przynagla ją, by kochać Boga ponad wszystko, jest nie tylko wola jej Umiłowanego, ale również sama miłość, która ją ogarnia. Jan porównuje taką duszę do pszczoły, która zbiera ze wszystkich kwiatów miód i zatrzymuje się na nich tylko w tym jednym celu. Podobnie dusza – ze wszystkich rzeczy, które napotyka, wydobywa miłość, ponieważ kocha Boga bez względu na to, czy spotykają ją rzeczy przykre czy radosne. Jest „przeniknięta i osłonięta miłością” (por. tamże), co sprawia, że we wszystkim jej upodobaniem jest miłość Boża. Karmelita opiewa to w następującej strofie:

„Dusza ma Tobą zajęta jedynie,  
Całe moje jestestwo  
Twa służba pochłania!  
Nie strzegę już stada  
I nie mam innego starania,  
Zajęciem moim jest słodycz kochania”  
(C 28).

Jan podkreśla z charakterystyczną dla siebie predylekcją, że najważniejszy jest Bóg, a relacji do Niego prym wiedzie miłość. Ona jest jedynym Jego pragnieniem:

„Wszystkie nasze czyny i trudy, choćby były możliwie największe, niczym są przed Bogiem. Nie możemy bowiem nic złożyć przez nie Bogu, ani wypełnić Jego jedynego pragnienia, którym jest wywyższenie duszy. Dla siebie bowiem Bóg nic z tego nie pragnie, gdyż niczego nie potrzebuje” (C 28,1).

Bóg pragnie wywyższyć duszę, podnieść ją do siebie, Jan śmiało mówi nawet o zrównaniu duszy z Bogiem. Chodzi tu nie o ontologiczną równość, ale równość miłości:

„Właściwością bowiem miłości jest zrównanie miłujących się. Stąd więc tutaj, mając już miłość doskonałą, dusza nazywa się oblubienicą Syna Bożego. Ta nazwa oznacza zrównanie się jej z Nim i w tym zrównaniu przyjaźni wszystkie rzeczy są im wspólne. Wyraził to sam Boski Oblubieniec, mówiąc do swych uczniów: «Nazwałem was przyjaciółmi, bo wszystko, cokolwiek od Ojca usłyszałem, oznajmiłem wam» (J 15,15)” (por. tamże).

Bóg, przemieniając duszę w siebie, czyni ją niejako swoją własnością, usuwa z niej to wszystko, co byłoby Mu obce, zarówno w woli duszy, jak i w jej działaniu. Wskutek tego dusza staje się „oddana Bogu w takim stopniu, jak i Bóg się jej

dobrowolnie oddał” (por. C 27,6). Tym sposobem wola Boża i ludzka, „splaciwszy wszystkie długi, zostają oddane sobie i zaspokojone między sobą w wierze i stałości zaręczyn, tak że jedna od drugiej niczym się nie różni” (por. tamże). Dusza wyraża ten akt słowami:

„Tam Mu oddałam siebie i swe czyny,  
Nie zostawiwszy żadnej własności”

(C 27,5).

Potęgi Bożej miłości wobec duszy nie da się porównać z żadną ludzką miłością: „W tym wewnętrznym zjednoczeniu udziela się Bóg duszy z miłością tak prawdziwą, że nie ma uczucia matki, która z taką czułością pieści swe dziecko, ani miłości brata, ani życzliwości przyjaciela, którą by można z nią porównać” (C 27,1). Bóg nie tylko pragnie zrównać duszę z sobą, ale nawet pragnie ją wywyższyć ponad siebie. Taka jest bowiem właściwość miłości, iż pragnie ona, aby umiłowany był ważniejszy:

„czułość i szczerłość miłości, z jaką wszechmocny Ojciec pieści i wywyższa tę duszę pokorną i rozmiłowaną, dochodzi do tego, że – o rzeczy przedziwna i godna największej bo jaźni i podziwu! – naprawdę poddaje się jej, aby ją wywyższyć, jakby On był jej sługą, a ona jego panem. I tak troszczy się o to, aby jej dogodzić, jakby On był jej niewolnikiem, a ona Jego Bogiem. Tak głęboka jest pokora i słodycz Boga! Ponieważ w tym udzielaniu się miłości spełnia w pewnym stopniu tę przysługę, jaką obiecuje w Ewangelii swoim wybranym w niebie, gdzie «przepasze się, a przechodząc od jednego do drugiego usługiwać im będzie»” (Łk 12,37)” (por. tamże).

Chociaż – jak zostało już powyżej wspomniane – Boża miłość nieskończenie przewyższa wszelkie ludzkie przejawy miłości, jednak Jan przyrównuje jej formę do miłości matki, która rozpieszcza i karmi niemowlę (por. tamże; Iz 66,12).

Bóg, obdarowując duszę swoją miłością, jednocześnie odsłania przed nią swe tajemnice. Dusza wyraża to w swojej pieśni słowami: „Tam mnie najśłodszej nauczył mądrości” (C 27,4). Jest to mądrość miłości, która rozlewa się zarówno na wolę, jak i na rozum, jak to objaśnia św. Jan od Krzyża:

„Owa mądrość najśłodsza, o której tu dusza mówi, że jej nauczył, jest to teologia mistyczna, tajemna wiedza o Bogu, którą ludzie duchowi nazywają kontemplacją. Jest ona wielce smakowitą, gdyż jest to wiedza zdobyta przez miłość, bo miłość jest jej mistrzynią, i ona to sprawia, że wszystko jest

smakowite. A ponieważ Bóg udziela tej wiedzy i poznania w miłości, przez którą się udziela duszy, jest ona smakowitą dla rozumu, bo jako wiedza do niego należy. Jest ona także smakowitą dla woli, bo mieści się w miłości, która należy do woli” (por. tamże).

### 2.3.3. Rany miłości

Zagadnieniem związanym z procesem rozwoju miłości między duszą a Chrystusem są rany miłości. Św. Jan, podejmując ten temat, kontynuuje dwie tradycje, które w jego dziełach stają się komplementarne. Jest to z jednej strony chrześcijańska egzegeza biblijna, z drugiej – liryka XVI-wiecznych hiszpańskich trubadurów. Translacja naturalnych fenomenów takich jak choroba czy rana z obszaru fizycznego w przestrzeń duchowości jest zadaniem niełatwym. Doktor karmelitański czyni to jednak z wyjątkowym wdziękiem i wirtuozerią.

Dusza prawdziwie rozmiłowana w Bogu, rozpalona Jego miłością, usycha (niemalże umiera) z tęsknoty za Bogiem i przeżywa różnorakie cierpienia, dopóki nie osiągnie upragnionego zjednoczenia przemieniającego w Bogu:

„We wszystkich bowiem sprawach i myślach, jakie rozważa, we wszystkich zajęciach i pracach, jakie podejmuje (...) pragnie i cierpi w swych pragnieniach również na różny sposób. O każdym czasie i na każdym miejscu, nie znając spoczynku, odczuwa w rozpłomienionej ranie tę udrękę miłości (...). Wszystko jest tu dla duszy ciasne. Nie może się w sobie pomieścić, nie może się pomieścić w niebie ni na ziemi i napełnia się cierpieniem aż do zmroku” (2 N 11,6).

Miłość sprawia w niej więc pewnego rodzaju brak, „chorobę”. Przedstawia swoją prośbę pośrednikom, aby zanieśli ją dalej, do Umiłowanego:

„Pasterze, którzy podążacie  
Poprzez ustronia na szczyt wzgórza wyniosłego,  
Jeżeli kędyś napotkacie  
Mego nad wszystko Umiłowanego,  
Powiedzcie, że schnę, mdleję, umieram dla Niego!”

(C 2).

Miłość Boża tak owładnęła i zraniła duszę, iż prosi ona, aby odsłonił On już w pełni przed nią swoją piękność, choćby to miało spowodować jej rozdzielenie z ciałem, czyli śmierć. Pozostając bowiem w ciele, nie może się Nim radować tak, jakby tego pragnęła. Wie, że nic nie jest w stanie uleczyć ran, które spowodowały w niej dotknięcia Bożej miłości, jak tylko widok Jego istoty, On sam. Dlatego zwraca się do Niego:

„Odsłoń przede mną obecność Twoją  
I zadaj śmierć widokiem Twej boskiej piękności!  
Wszak wiesz, że nic nie ukoi  
Cierpień zadanych grotami miłości,  
Tylko obecność Twoja, widok Twej istności!”

(C 11).

Jedynym antidotum na rany miłości jest obecność i osoba Umiłowanego. Dzieje się tak dlatego, ponieważ „zdrowiem duszy jest miłość Boża i gdy nie posiada ona pełni tej miłości, nie ma zupełnego zdrowia, jest chora” (C 11,10). Dusza jest na tyle zdrowa, na ile ma sobie Boga:

„Choroba bowiem to brak zdrowia i dusza, która nie ma w sobie nic z miłości, jest umarła; gdy ma odrobinę tej miłości, jest żywa, lecz bardzo osłabiona i chora. I dopiero stopniowo, gdy miłość jej się zwiększa, odzyskuje siły. Gdy zaś osiągnie pełnię miłości, wtedy będzie się cieszyła zupełnym zdrowiem” (tamże).

Posiadając w sobie zaczątek Bożej miłości, dusza widzi, ile jej jeszcze brakuje do pełni szczęścia. Odczuwa więc pewien brak, który Jan w tym kontekście nazywa „chorobą” (por. C 11,14). W tym stanie dusza nie jest jeszcze na tyle silna, aby poświadczyć Umiłowanemu swą miłość wielkimi czynami: „Miłość niedoskonałą słusznie można nazwać chorobą, jak bowiem chory nie ma sił do pracy, tak również dusza o małej miłości jest za słaba, by pełnić dzieła cnót heroicznych” (C 11,12). Miłość dąży do pełnej wzajemności, jest „doskonała dopiero wówczas, gdy kochający się dojdą do takiej jedności, że się przemieniają niejako jeden w drugiego; wtedy dopiero miłość jest całkowicie zdrowa” (tamże).

*Pieśń duchową* rozpoczyna lament duszy, która opuściła wszystko dla Umiłowanego, wyzbyła się wszystkiego, co mogłoby przeszkadzać w zjednoczeniu

z Nim, a mimo to musi jeszcze wciąż żyć w oczekiwaniu – z dala od Ukochanego. Ta dusza-oblubienica jest głęboko zraniona miłością Oblubieńca. Woła do Niego, prosząc Go, by ukazał jej miejsce, gdzie przebywa:

„Gdzie się ukryłeś,  
Umiłowany, i mnieś wśród jęków zostawił?  
Uciekłeś jak jeleni,  
Gdyś mnie wpierw zranił,  
Biegłam za Tobą z płaczem, a Tyś się oddalił”  
(C 1).

Tymi słowami dusza prosi Syna Bożego, by ukazał jej swoją istotę, ponieważ miejscem, w którym On przebywa i jest ukryty, jest łono Ojca (por. J 1,18). Karmelitański mistyk przypomina również, że w tym życiu Bóg zawsze pozostanie przed duszą ukryty, nic bowiem z tego, co dusza może w doczesności dostąpić, nie jest tożsame z Bożą istotą: „najżywsze odczucie Jego obecności, wysokie i wzniosłe Jego poznanie, jakiego może dostąpić dusza w tym życiu, nie może się z nią równać” (C 1,3).

Bóg pozostaje więc w pewien sposób niedosiężny dla duszy, mimo iż przebywa w jej sercu:

„O duszo, najpiękniejsza pomiędzy wszystkimi stworzeniami, która tak pragniesz poznać miejsce, gdzie przebywa twój Umiłowany, abyś Go mogła znaleźć i złączyć się z Nim, wiedz o tym, że ty sama jesteś schronieniem, gdzie On przebywa, ty sama jesteś Jego ustroniem i miejscem tajemnym, gdzie On się ukrywa! Jakież to zadowolenie i wesele dla ciebie wiedzieć, że wszystko twe dobro i cała twa nadzieja jest tak blisko ciebie, że jest w tobie, a raczej, by się lepiej wyrazić, ty nie możesz istnieć bez Niego” (C 1,27).

Aby więc odnaleźć swojego Umiłowanego, dusza także musi ukryć się razem z Nim w swoim sercu, zamykając drzwi – władze duchowe – na to, co mogłoby ją rozpraszać z miłosnego skupienia na Oblubieńcu. Jeśli dusza będzie Go szukać w swym wnętrzu przez miłość i wiarę, wówczas dostąpi z Nim najściślejszego zjednoczenia, jakie może być w tym życiu. Jednak ona pragnie cieszyć się Nim tak, jak będzie to miało miejsce w przyszłej chwale, stąd rodzi się jej pytanie: „Gdzie się ukryłeś?” (por. C 1,10 n). Jan zachęca duszę do tego, aby wciąż pielęgnowała w sobie takie postrzeganie Boga, które traktuje Go jako o wiele wyższego, wspanialszego, głębszego



niż to, co ona sama może z Niego odczuć czy zrozumieć. Na tym właśnie zasadza się szukanie Boga przez wiarę.

Dusza szuka Go również z miłością. Dlatego też Tego, którego szuka, nazywa „Umiłowanym”. W ten sposób pragnie Go niejako „złapać za serce”, ponieważ wie, że Bóg zawsze chętnie przystaje na prośby tych, którzy Go kochają (por. J 18,8: „Jeżeli we Mnie trwać będziecie, a słowa moje w was, poproście, o cokolwiek chcecie, a to wam się spełni”). Im bardziej dusza jest oddana Bogu, tym większą ma „władzę” nad Jego sercem i zdolna jest uprosić u Niego wiele dobra dla siebie czy dla innych.

Św. Jan od Krzyża ukazuje czytelnikowi korzeń, z którego wyrasta jego metafora dotycząca ran miłości oraz klucz do niej. Po raz pierwszy wspomina o nich szerzej w komentarzu do pierwszej strofy *Pieśni duchowej*:

„Prócz wielu innych sposobów, jakimi Bóg nawiedza duszę, raniąc ją i pomnażając w niej miłość, zwykł sprawiać w niej ukrycie pewne dotknięcia miłości, które jak strzały ogniste przeszywają ją i ranią. Na skutek tego dusza pozostaje na wskroś przepalona ogniem miłości. I to są owe rany miłości, o których tu dusza wspomina. Rozpłomieniają one wolę i skłonności uczuciowe w takim stopniu, że dusza jest jakby zanurzona w ognistych płomieniach miłości i zdaje się jej, że się w nich spala. Wychodzi wówczas z siebie i odnowiona całkowicie poczyną żyć innym życiem, jak ów feniks, który się spala i znów do nowego życia powraca” (C 1,17).

Owe rany miłości dusza uważa za życiodajne, jej męczarnia i tęsknota za oglądaniem Boga wynika z pragnienia, aby On zranił ją z jeszcze większą gwałtownością, tym samym kładąc kres jej życiu i dając początek nowemu życiu – wiecznemu (por. C 1,18). Skutkiem tych ran jest wzmożenie afektu woli, by osiąść Umiłowanego, które dusza odczuła dotknięcie. Podobnie jak wzrasta jej pragnienie Boga, tak samo odczuwa z większą siłą Jego oddalenie i to, że nie może z Nim przebywać w pełnej radości, jak tego mogą kosztować dusze zbawionych. Stąd rodzi się w niej smutek. Jest to jednak uczucie przepojone słodyczą, można by rzec za św. Tomaszem – pewnego rodzaju „miłosna odległość” lub bliskość w oddaleniu:

„Nawiedzenia te bowiem nie należą do tych, którymi Bóg pokrzepia i zaspokaja duszę, lecz do tych, przez które raczej rani, niż uzdrawia, i więcej zadaje bólu niż zaspokojenia. Służą one bowiem do ożywienia świadomości, do spotęgowania pożądania, a tym samym bólu i tęsknoty za oglądaniem Boga. To są owe duchowe rany miłości, tak słodkie i pożądane dla duszy, że pod ciosami,

jakie otrzymuje, chciałaby umrzeć tysiącem śmierci, gdyż one wyprowadzają ją z niej samej, by mogła wniknąć w Boga” (C 1,19).

Innym rysem, który odróżnia rany miłości od zwykłych ran (fizycznych) jest to, iż na pierwsze z nich nie ma żadnego lekarstwa poza obecnością Umiłowanego. Uleczyć może tylko ten, który zranił: „Zraniona więc dusza, w porywie tego ognia, który spowodował jej rany, wybiegła za swym Umiłowanym, co ją zranił i woła, by ją uleczył” (C 1,20).

Słowo „wybiegła” interpretuje św. Jan na dwa sposoby:

„pierwszy, to wyjście ze wszystkich rzeczy, co dokonuje się przez wyrzeczenie się ich i wzgardę; drugi, to wyjście z siebie samego, przez zapomnienie o sobie dla miłości Bożej. Albowiem gdy miłość prawdziwa, o jakiej tu mówimy, dotknie duszę, podnosi ona ją tak wysoko, że dusza nie tylko wychodzi ze siebie przez zapomnienie o sobie, lecz nadto odnawia się całkowicie, oczyszcza ze swych nawyków i skłonności naturalnych i woła do Boga, mówiąc: Oblubieńcze mój, przez to dotknięcie Twoje i ranę miłości wyrwałeś mą duszę nie tylko z wszystkich rzeczy, lecz również z siebie samej, by biegła za Tobą (rzeczywiście, wydaje się jej, jakby ją wyrwał z ciała), i tak zbliżyłeś ją do Siebie, że tylko za Tobą tęskni, opuszcza wszystko, by tylko Ciebie samego posiąść, a Tyś się oddalił” (C 1,20).

Innymi słowy, dusza opuściła wszystko, także siebie samą, aby uzyskać obecność Umiłowanego, dotknąć Go, podczas gdy On się od niej oddalił. Tym samym dusza pozostawiwszy wszystko dla Oblubieńca, nie mając Go przy sobie, cierpi zawieszona jakby w próżni – nie ma oparcia ani w sobie, ani w Tym, dla którego wszystko porzuciła<sup>217</sup>. W podobnym położeniu znajduje się oblubienica w Pieśni nad Pieśniami. Ona również postanawia pobiec w poszukiwaniu swego Ukochanego: „Wstanę i obiegnę miasto, po ulicach i po rynkach szukać będę Tego, którego miłuje dusza moja. Szukałam Go, lecz nie znalazłam” (Pnp 3,2; por. C 1,21).

<sup>217</sup> Po przejściu ciemnej nocy zmysłów pojemność duszy niezmiernie się powiększa (poprzez oczyszczenie rośnie jej zdolność do miłości). Ta wewnętrzna studnia woła do Boga, gdyż tylko On jeden może ją napęlić. Dusza widzi, iż żadne stworzenie nie jest w stanie przynieść jej ukojenia. Pragnie Boga, jednocześnie odczuwając dotkliwie Jego brak. Jest niejako zawieszona pomiędzy niebem a ziemią, nie przebywając ani tam, ani tu. Świadomość własnej nędzy i znikomości otacza duszę zewsząd, utwierdzając w niej poczucie, iż Bóg jest daleko i że tak już pozostanie na zawsze – por. R. Burrows, *Ocean duszy...*, s. 145.

Oblubienica z Pieśni nad Pieśniami również jest zraniona miłością wskutek braku obecności swojego Oblubieńca:

„mówi tam dalej oblubienica, że została zraniona, nie znalazłszy Oblubieńca. I tu również skarży się, że jest zraniona miłością i opuszczona przez Niego. Dlatego zaś dusza rozmiłowana odczuwa boleśnie nieobecność Oblubieńca, któremu jest oddana, iż oczekuje nagrody za swą miłość, czyli pragnie, aby Oblubieniec nawzajem jej się oddał. Chociaż bowiem porzuciła wszystko dla Umiłowanego, nawet siebie samą, nie otrzymała nagrody za swe oddanie, gdyż nie posiada Tego, którego miłuje jej dusza” (por. C 1,21).

Gdy Bóg zadaje duszy rany miłości, powodują one taki ból i udrękę, że stawiają duszę nad krawędzią śmierci. Mogłyby one nawet spowodować fizyczną śmierć, gdyby Bóg sam nie powstrzymywał przed tym, umacniając duszę, którą rani. Potęga cierpienia dusz, które są ranione Bożą miłością, wynika z tego, iż mają one już oczyszczone swoje władze, dlatego „zakosztowawszy już (...) nieco słodczy miłości Bożej, której nad wszystko pragną, cierpią ponad wszelką miarę – widzą bowiem jakby przez szczelinę swoje najwyższe dobro, a nie mogą go osiąść” (C 1,22).

Głębokość rany jest zależna od stopnia miłości duszy oraz od wielkości tęsknoty spowodowanej nieobecnością Umiłowanego. W zależności od tych dwóch czynników rana miłości może być mniejsza lub większa. Tym więc, co jest bezpośrednią przyczyną rany, jest poczucie nieobecności Umiłowanego i paląca tęsknota za Nim. Jest to podobne doświadczenie dla duszy jak oczyszczenie, jakie przechodziła podczas nocy ciemnej (por. 2 N 11,6). Będąc pogrążona w ciemnej nocy oczyszczenia ducha, dusza odczuwa również pewnego rodzaju słodczy pośrodku swojego cierpienia. Czuje bowiem, że jest ono zadawane przez miłującą rękę:

„Wśród tych wszystkich cierpień ciemnych i miłosnych odczuwa jednak dusza jakby czyjaś obecność i moc w swym wnętrzu. Ta obecność tak ją umacnia, że gdy skończy się ucisk tych strasznych mroków, bardzo często czuje się dusza osamotniona, pusta i słaba. Przyczyna tego leży w tym, że moc i siły duszy były spojone i nasyczone biernie ciemnym ogniem miłości, który ją trawił” (por. tamże).

Tu również uwidacznia się pewien ambiwalentny charakter ran miłości – są one jednocześnie źródłem rokoszy, jak i cierpienia duszy. Jednakże radość zdaje się

przekraczać smutek<sup>218</sup>. Ów motyw – błogiego szczęścia, napięcia między „już a jeszcze nie” powraca po wielokroć w janowych pismach. Także w ostatnim ze swoich dzieł karmelitański święty podejmuje ten wątek. Tak opisuje działanie żywego płomienia miłości w duszy:

„ilekroć ją ogarnia, napelnia ją pełną słodyczy i mocy chwałą, tak iż za każdym razem, gdy ją trawi i pochłania, doznaje wrażenia, iż przynosi jej życie wieczne i zrywa już zasłonę życia śmiertelnego. A czując, że chociaż bardzo mało do tego brakuje, to jednak przez tę odrobinę nie może jeszcze osiągnąć istotnie chwały wiecznej, z wielkim upragnieniem prosi, by ten płomień, którym jest Duch Święty, przerwał jej życie śmiertelne przez to słodkie spotkanie, w jakim dopełni już całkowicie tego, co zdaje się jej dawać za każdym spotkaniem, tj. uszczęśliwi ją zupełnie i w doskonały sposób” (Ll 1,1).

W poetyckiej formie Jan przedstawia przeżycia duszy będącej w głębokim zjednoczeniu z Bogiem:

„O żywy płomieniu miłości,  
Jak czule rani siłą żaru twego  
Środka mej duszy najgłębsze istności!  
Bo nie masz w sobie już bólu żadnego!  
Skończ już! Jeśli to zgodne z twym pragnieniem!  
Zerwij zasłonę tym słodkim zderzeniem!  
O słodkie żaru upalenie!  
O rano pełna uczucia błogiego!  
O rękę miłą, o czule dotknięcie,  
Co dajesz przedsmak życia wieczystego  
I spłacasz hojnie wszystkie zaległości!  
Przez śmierć wprowadzasz do życia pełności!”  
(Ll 1,2)<sup>219</sup>.

<sup>218</sup> W kontekście cierpienia podobne świadectwo jak św. Jan od Krzyża, składa jego duchowa córka, św. Teresa z Lisieux. Tak pisze: „Panie, cierpienie staje się radością, kiedy dusza oddaje się Tobie na zawsze”. Na łożu śmierci mówi: „Doszłam do tego, że nie mogę więcej cierpieć, gdyż każde cierpienie jest dla mnie słodyczą” – cyt. za: *Cierpieć i umrzeć z miłości*, <https://gloria.tv/article/yauZ3QQ66UDx1xYTowwTujwvC/language/LWuifGHdzSMu3RbWvem4B68Dj> [z dn 27.09.2017].

<sup>219</sup> Strofy poematu o żywym płomieniu miłości posiadają subtelne zróżnicowanie już na płaszczyźnie brzmienia zgłosek i sylab, które składają się na słowa w nich zawarte. To zróżnicowanie odpowiada pewnemu *crescendo* napięcia lirycznego w dwóch pierwszych strofach, osiągającemu punkt kulminacyjny pod koniec drugiej strofy („Przez śmierć wprowadzasz do życia pełności!” – Ll 2), które stopniowo uspokaja się w kolejnych wersach.

W trzeciej strofie „zmienia się ton: nie ma już trwogi ani oczekiwania śmierci. Samo brzmienie słów, w których tera dominują akcenty na samogłoskach zamkniętych («fuégo», «cúyos resplandóres»,

Płomień, który płonie w duszy, jest ogniem Bożego życia. Dusza, mimo iż jest już cała wypalona w ogniu miłości, jednakże doświadcza działania owego płomienia jako czegoś raniącego. Dzieje się tak dlatego, ponieważ „miłość nigdy nie spoczywa, lecz zawsze działa i jak ogień rozrzuca iskry na wszystkie strony” (L1 1,8). Jej celem jest rozniecić jeszcze bardziej miłość duszy:

„ta właśnie miłość, której zadaniem jest ranić, by tym więcej rozmiłować i sprawić rozkosz, będąc w tej duszy jednym żywym płomieniem, zadaje jej rany swymi delikatnymi płomykami najczulszego kochania. Radosna i szczęśliwa, w najrozmaitszy sposób wyraża i objawia swoją miłość (...). Dlatego te rany, będące objawami miłości, jak płomyki delikatnych dotknięć wychodzące z ogniska miłości, która nigdy nie spoczywa, wnikają ustawicznie w duszę; i dlatego mówi ona, że dotykają i ranią” (tamże).

Mówiąc, iż płomień miłości rani „najgłębsze istności środka duszy”, oblubienica sugeruje pośrednio, że istnieją w niej także inne środki, jednak nie na tyle głębokie jak ten, który trawi Boski płomień. Św. Jan od Krzyża tłumaczy, co ma na myśli, pisząc o „środku duszy”, mając na uwadze to, że dusza jako duch nie ma ani szerokości, ani głębokości czy wysokości, jakie posiadają np. przedmioty fizyczne: „Najgłębszym środkiem jakiejś rzeczy jest to, do czego najbardziej ciąży jej byt, skłonności, siła działania i ruchu, z czego nie może już wyjść” (L1 1,11). W tym sensie „środkiem duszy jest Bóg”, gdy dusza „dojdzie do Niego według wszelkich możliwości swej istoty i według siły swych działań i skłonności, wówczas osiągnie ostateczny i najgłębszy swój środek, Boga. Nastąpi to wtedy, gdy wszystkimi siłami swymi pozna, ukocha i posiadzie Boga” (L1 1,12).

---

«oscúro y ciégro», «primóres», «calór y lúz júnto a sú Querido») daje poczucie jakiegoś uspokojenia fonicznego – w porównaniu z mocnymi akcentami na samogłosce otwartej w strofach poprzednich – oznaczając zmianę emocjonalną w poemacie: przejście od euforii do spokoju” – por. T. Álvarez, *Św. Jan od Krzyża Doktor Kościoła...*, s. 102. W czwartej strofie niegasnący płomień rozświetlający pierwsze trzy strofy staje się ciałem – Ukochanym duszy-oblubienicy. Dusza nie szuka już teraz gdzie indziej Boga jak tylko w sobie samej, jest cała zwrócona ku Niemu, który stał się teraz bliski i wyraźnie osobowy (śpi, budzi się, oddycha, kocha). Żywy płomień miłości jest poematem o wyjątkowej głębi teologicznej, a jednocześnie jest to pieśń „o kryształowej składni, stylu prostym, bez szyku przestawnego, skrętów gramatycznych, a muzyki bardziej, aniżeli ze słów, już tylko szeptanych, jak jakaś kołysanka, która przygotowuje do milczenia i milczenia wymaga” – tamże, s. 104.

W języku hiszpańskim, będącym oryginalnym językiem, w jakim został napisany *Żywy płomień miłości*, można dostrzec coś, co ginie w tłumaczeniach. Pojawiają się w nim trzy słowa, które wzajemnie współbrzmia i przenikają się – *llama* (płomień), *llaga* (rana) i *lleno* (pełny). Ta harmonia sprawia, iż w oryginale „pewne płaszczyzny nachodzą na siebie – z jednej strony jest to płomień, coś, co mnie parzy (tłum. Barańczaka: rozkoszne oparzeliny), ten płomień mnie rani (*llaga*), ale z drugiej strony napelnia sobą” – por. tamże, s. 94. Symbolika płomienia odnosi się tu do Ducha Świętego – por. tamże.

W ziemskim, doczesnym życiu, dusza nie jest w stanie osiągnąć Boga według całego potencjału swoich sił. Dlatego też, chociaż jest w swoim środku (przez udzielanie się Bożej łaski) odczuwa dalsze ciążenie ku jeszcze głębszemu centrum, ponieważ „jest wprawdzie w swym środku, lecz nie najgłębszym, więc może jeszcze dążyć dalej, ku największej głębokości Boga” (tamże). Tym, co skłania duszę ku Bogu, najmocniej przyciąga ją do Niego, jest miłość. Zatem im więcej dusza będzie miała miłości, tym bardziej wejdzie w Boga, tym ściślej się z Nim zjednoczy: „Dlatego możemy powiedzieć, że ile stopni miłości mieć może dusza, tyle może mieć również swych środków w Bogu, jeden głębszy od drugiego. Większa bowiem miłość ściślej łączy z Bogiem” (Ll 1,13).

Gdy dusza dojdzie do ostatniego stopnia miłości, jaki może tu na ziemi osiągnąć, „zrani ją miłość Boża aż do ostatniego i najgłębszego środka, a tym samym przemieni ją i rozpromieni podług jej całej istoty, władz i sił w takim stopniu, w jakim tylko zdolna jest to przyjąć, i sprawi, że upodobni się całkowicie do Boga” (tamże). Bywa niekiedy, iż dusza może osiągnąć tak doskonały stan miłości Boga w tym życiu, jaki charakteryzuje przyszłe życie w niebie. Nie może jedynie mieć owoców tej miłości, chociaż i one bardzo przypominają te, jakimi odznacza się miłość zbawionych: „zdaje się duszy, że jest to już życie przyszłe i dlatego ośmiela się powiedzieć to, co tylko można mówić o przyszłym życiu, tj. «w najgłębszym środku mej duszy»” (tamże).

Zraniona strzałą Bożej miłości dusza jest niczym ranny jeleń. Trafiony zatrutą strzałą miota się to w jedną, to w drugą stronę, szukając lekarstwa. Lecz mimo jego starań siła trucizny w końcu dochodzi do serca i zabija go. Podobnie i dusza – nie zaprzestaje szukać antidotum na swój ból. Nie tylko jednak nie znajduje go, ale przez swoje działania jeszcze bardziej zwiększa się jej ból. W końcu uświadamia sobie, że nie pozostaje jej nic innego, jak tylko oddać się w ręce Tego, który ją zranił, aby uwolnił ją z cierpień, zadając jej śmierć nadmiarem swojej miłości. Zwraca się więc do Niego z miłosną skargą:

„Dlaczego, gdy rozdarłeś miłością  
Me serce, nie dasz balsamu tej ranie?  
I gdyś mnie porwał,  
Czemuś mnie znowu zostawił?  
I nie bierzesz zdobyczy w swoje posiadanie?” (C 9,1).

Dusza nie ma u nikogo oparcia ani ukojenia, jedynie w swoim Oblubieńcu. Tym bardziej żali mu się, dlaczego pozostawił ją zranioną, z sercem wyrwanym przez miłość, ponieważ „ten, kto kocha, nie ma swojego serca, gdyż je oddał Umiłowanemu” (C 9,2)<sup>220</sup>.

Dusza pyta swojego Pana, dlaczego

„gdy zabrał to serce całkowicie w swoje posiadanie przez miłość, jaka nim zawładnęła i wyrwał je spod jej panowania, dlaczego je tak pozostawia, wyrwane spod jej władzy? (...) Dlaczego nie umieścił go w swoim sercu, przywłaszczając je sobie przez całkowite i doskonałe przeobrażenie miłości w chwale? (...) Skarży się więc dusza Umiłowanemu, że porwawszy jej serce przez miłość, pozbawiwszy ją nad nim władzy i posiadania, pozostawia ją w takim stanie, nie biorąc jej naprawdę na swą własność i nie przyswajając, jak to czyni złodziej ze swą zdobyczą, którą unosi z sobą” (C 9,2-3).

Przedmiotem skargi duszy nie jest to, że Bóg zadaje jej rany, ponieważ „kochający im głębsze otrzymuje rany miłości, tym większą ma zapłatę”. Oczekuje jedynie większej i głębszej rany, która by zadała jej śmierć: „Rany bowiem miłości są tak słodkie i pełne takiej rozkoszy, że jeśli nie zadają śmierci, nie mogą duszy zadowolić” (tamże)<sup>221</sup>.

Znakiem świadczącym o tym, że miłość duszy do Boga jest prawdziwa, jest jej oczekiwanie, że otrzyma od Niego odwzajemnienie miłości: „Nagrodą bowiem i zapłatą za miłość nie jest co innego i nie innej też rzeczy dusza żąda, jak tylko miłości, coraz

<sup>220</sup> Por. „O tym, kto kocha, mówimy, że ma serce skradzione lub zgrabione przez tego, którego kocha, gdyż serce jego jest poza nim w tym, co kocha, a tak nie ma go już dla siebie, tylko dla umiłowanego. Stąd też łatwo poznać, czy dusza miłuje Boga prawdziwie, czy tylko pozornie. Gdy jej miłość jest prawdziwa, nie ma serca dla siebie, nie szuka swych upodobań i korzyści, lecz jedynie czci i chwały Bożej i Jego upodobania. Im więcej zaś dla siebie ma serca, tym mniej ma go dla Boga” (C 9,5).

<sup>221</sup> Echem i potwierdzeniem nauki św. Jana o ranach miłości jest życie i doświadczenie innych świętych, jak chociażby Małej Teresy z Lisieux, która tak opisuje to, co przeżywa, w jednym z wierszy:

„Grocie płomienny, nim wieczność nastanie,  
Pochłoń mnie całą, nie szczędź Twej własności,

O Boski Zbawco, spełń moje żądanie:

Umrzeć z miłości!

Umrzeć z miłości – to nadzieja moja!

Gdy ziemskie ze mnie opadną kajdany,

Innej nagrody nie chce sługa Twoja,

Jak tylko Ciebie, o Panie nad pany!

Miłości Twojej trawi mnie pragnienie.

Rozpal mnie całą, wyniszczyj w zupełności,

Bo moje niebo, moje przeznaczenie:

Żyć w Twej miłości!!!...”

– por. Teresa z Lisieux, *Żyć miłością*, <http://siostrymisyjne.pl/modlitwa/15-news/233-zyc-miloscia.html> [z dn. 28.09.2017].

większej miłości, by mogła dojść do jej pełni. Za miłość płaci się tylko miłością!” (C 9,7)<sup>222</sup>.

\*

Król Dawid w jednym z psalmów wyraża swą tęsknotę za bliskością Boga: „Jak łania pragnie wody ze strumieni, tak dusza moja pragnie Ciebie, Boże! Dusza moja pragnie Boga, Boga żywego” (Ps 42,2n). Jeleń czy łania potrafią przetrzymać skrajny punkt wyczerpania swojego organizmu, aby znaleźć upragnioną wodę. Podobnie dusza, bohaterka *Pieśni duchowej* strzeże całą siłę swego serca dla Umiłowanego, On jest w centrum jej pragnienia, jest najważniejszym celem wszystkich jej dążeń.

Symbolika oblubieńcza jest obecna we wszystkich sanjuanistycznych poematach oraz komentarzach do nich. Nosi ona w sobie potencjał, który jest najbardziej podatny do ześrodkowania na Jezusie Chrystusie – Bogu-Człowieku. Ikona oblubieniec–oblubienica w dogodny sposób pozwala św. Janowi ukazać bogactwo przeżyć relacji między duszą a Bogiem. Zarazem ta kategoria podkreśla wzajemność miłości i współdzielenia życia. Chrystus jest nazywany w pismach janowych nie tylko Oblubieńcem (*Esposo*), ale także Umiłowanym (*Amado*). To określenie podkreśla bardziej miłość, jaką darzy go dusza. Jednak karmelita zwraca uwagę czytelnika na to, że to zawsze Bóg jest tym, który jako pierwszy wychodzi z inicjatywą miłości oraz Tym, który kocha najbardziej (por. C 31,2).

<sup>222</sup> Miłość rodzi miłość. Czuąc się obdarowana bezmiarem Bożej miłości, dusza pragnie kochać Go tak bardzo, jak sama została umiłowana. Podobnie jest w miłości między ludźmi: „Świadomość wartości daru budzi potrzebę wdzięczności i odwzajemnienia, które dorównywałyby wielkości daru” – K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 84; „im pełniej człowiek poznaje miłość Boga ku sobie, tym pełniej też pojmuje te uprawnienia, jakie ma Bóg względem jego osoby i jego miłości” – tamże, s. 168.



## ROZDZIAŁ 3

### *Dios como amor. Bóg jako miłość*

Jednym z tych, których zainspirowały pisma św. Jana od Krzyża, był Jan Paweł II<sup>223</sup>. Podobnie jak mistyk z Fontiveros, Karol Wojtyła, późniejszy następca św. Piotra, głosił i potwierdzał swoim życiem prymat Boga i miłości (a dokładniej: Boga, który jest miłością) jako fundamentu spełniania i szczęścia człowieka.

W swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* zwrócił uwagę na niezastąpioną rolę miłości w życiu człowieka: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa” (nr 10). Powyższe słowa znajdują swoje uzupełnienie i kontynuację w liście apostolskim Jana Pawła II *Magister in fide* (napisanym w 1990 roku z okazji czterechsetlecia śmierci św. Jana od Krzyża): „Trzeba więc (...), byśmy kierowali ustawicznie nasze serca ku Bogu zbawiającemu w Chrystusie, aby odkryć w ten sposób, oświeceni nauką św. Jana

---

<sup>223</sup> Karol Wojtyła w 1948 r. ukończył studia w Rzymie na Papieskim Międzynarodowym Athenaeum Angelicum (obecnie Papieski Uniwersytet Świętego Tomasza z Akwinu – Angelicum) dyplomem *summa cum laude* i otrzymał stopień doktora za dysertację pt. *Problem wiary u św. Jana od Krzyża*. Dla potrzeb doktoratu nauczył się języka hiszpańskiego, by czytać w oryginale teksty renesansowego mistyka. Promotorem pracy doktorskiej Karola Wojtyły był ks. prof. Władysław Wicher – *Jan Paweł II*, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Jan\\_Paweł\\_II](https://pl.wikipedia.org/wiki/Jan_Paweł_II) [z dn. 21.12.2007].

od Krzyża, nasze ostateczne wezwanie do komunii z Bogiem, stanowiące najwyższą rację naszej godności” (nr 3)<sup>224</sup>.

### 3.1. Prymat miłości

Dla św. Jana od Krzyża miłość jest bazą całej jego doktryny. Jego słowa o tym, iż „pod wieczór życia będziemy sądzeni z miłości” (D 50) bywają niekiedy ukazywane jako podsumowanie całego jego nauczania. Istotnie, owa fraza zawiera w sobie charakterystyczny rys całej sanjuanistycznej antropologii i teologii duchowości. Karmelitański pisarz przypomina, że u kresu ziemskiej wędrówki w odpowiedzi na jedno pytanie ukaże się wartość całego życia człowieka – będzie to pytanie o miłość<sup>225</sup>. Tym samym sytuuje miłość w obszarze tego, co jedynie konieczne (ewangeliczne *unum necessarium*, por. Łk 10,42). Podobnie jak dla wielkich mistrzów duchowości chrześcijańskiej, dla św. Jana od Krzyża miłość jest kwintesencją pobożności<sup>226</sup>.

---

<sup>224</sup> Por. S.T. Prażkiewicz, *Święci w życiu Jana Pawła II. Św Jan od Krzyża. Odkryć godność człowieka*, <http://www.radiomaryja.pl/bez-kategorii/swieci-w-zyciu-jana-pawla-iisw-jan-od-krzyza-odkryc-godnosc-czlowieka/> [z dn. 10.10.2017]. Jedną ze osób, które wprowadziły w życie naukę św. Jana od Krzyża, jest św. Teresa od Dzieciątka Jezus. Teresa Martin żyje i pisze w innym kontekście religijnym i kulturowym niż św. Jan. Asymilując w pełnym wymiarze jego naukę, zachowuje jednak swą niepowtarzalność i autonomię, w żadnym miejscu nie kopiuje jego doktryny, nadaje jej natomiast nową perspektywę. Święta z Lisieux wydobywa z doktryny hiszpańskiego mistyka samą jej istotę, upraszczając ją, czyniąc bardziej przystępną, jednocześnie nie zniekształcając ani nie obniżając duchowego poziomu jego nauki. J. Maritain stwierdził, iż Teresa zdemokratyzowała noc ciemną, wyprowadziła ją na ulice, zachowując w pełni wysoką poprzeczkę aspiracji, jakie stawia miłującej duszy św. Jan – „heroizm maleńkości” jest równie wymagający co sanjuanistyczne *nada* – por. G. Gaucher, *Nauczyciel i uczennica. wpływ św. Jana od Krzyża na życie i pisma św. Teresy od Dzieciątka Jezus*, tł. S. Tyszko, Poznań 2006, s. 103-107; P. Ogórek, *Mistyka chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2002, s. 322.

<sup>225</sup> Podobnie myśleli także inni święci, jak na przykład św. Tomasz à Kempis: „Bez miłości czyn zewnętrzny na nic się przyda. To natomiast, co dokonywane bywa z miłości, chociażby było małe i poślednie – całe staje się owocne. U Boga bowiem więcej się liczy, dlaczego człowiek coś wykonuje, niż samo dokonanie. Wiele czyi ten, kto bardzo kocha” – Tomasz à Kempis, *Naśladowanie Chrystusa*, tł. S. Kuczkowski, Kraków 2009, s. 31.

<sup>226</sup> „Przy końcu wszystko będzie miłością” – zapewnia bł. Juliana z Norwich, pustelnica i mistyczka żyjąca w XIV-wiecznej Anglii – por. Juliana z Norwich, *Objawienia Bożej Miłości*, tł. A. Gomola, Poznań 2007, s. 256. Święci próbują nam pokazać, czym jest miłość. W świecie, w którym trudno znaleźć słowa, które nie byłby zbanalizowane, odarte ze swojego najgłębszego znaczenia, pozwalają zobaczyć ją na nowo, odnaleźć na powrót jej sens i prawdziwy wymiar – por. A. Gąsior, *Najbliższa jest Miłość. Miesiąc z Julianą z Norwich*, Niepokalanów 2011, s. 129, M. Herráiz, *Modlitwa, słowo mistrza. Przesłanie św. Jana od Krzyża*, tł. L. Wrona, Kraków 2013, s. 15. Mówienie o miłości jest niezmiennie

W liryce sanjuanistycznej tematyka związana z miłością jest opisana w narracji o niezrównanej intensywności. Wersety jego wierszy osiągają wirtuozijną kadencję i najbardziej dźwięczne echo w miejscach opisu fenomenu miłości. Można odnieść wrażenie, jakby jego poezja została stworzona specjalnie w tym celu, była niejako predestynowana do tego, aby wyjaśnić nieco misterium miłości między Bogiem a duszą<sup>227</sup>. Św. Jan od Krzyża nie traktuje miłości jako zewnętrznego elementu, który prowadzi do skonsolidowania i umocnienia tego, co stanowi esencjalną podstawę bytu człowieka. Dla karmelitańskiego doktora Kościoła miłość jest samym korzeniem ludzkiego bytu, a zatem tym, co nadaje orientację, moc i sens wszystkim pozostałym poszczególnym dyspozycjom jednostki<sup>228</sup>. Wyrazem takiego postrzegania miłości może być przykładowo Janowy komentarz do 28 strofy *Pieśni duchowej*:

„Dusza ma Tobą zajęta jedynie,  
Całe moje jestestwo  
Twa służba pochłania!  
Nie strzegę już stada  
I nie mam innego starania,  
Zajęciem moim jest słodycz kochania”

(C 28).

Dusza-oblubienica objaśnia w tej strofie, w jaki sposób oddała się całkowicie Oblubieńcowi, nie zostawiając nic dla siebie. Jej dusza, ciało, wszystkie władze koncentrują się wokół spraw jej Oblubieńca. Nie szuka już w niczym własnej korzyści czy satysfakcji, pozostawiając za sobą swoje upodobania. Nie rozprasza też swoich sił na to, co jest dalekie czy obce Bogu. Także wobec samego Boga nie zna innej postawy czy zachowania jak miłość: „poprzednie postępowanie zmieniła i wymieniła całkowicie na miłość” (C 28,2).

---

ważne w dzisiejszym świecie, który zdaje się zapominać, czym prawdziwa miłość jest – por. M. Philippe, *O miłości*, s. 5.

<sup>227</sup> Jak zauważa o. M. Zawada, w doświadczeniu mistycznym w szczególny sposób objawia się „przekonująca moc miłości (por. Fil 2,1), byśmy „poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam” (1 J 4,16) – por. M. Zawada, *Doświadczenie mistyczne: studium struktury fenomenu*, Kraków 2015, s. 166.

<sup>228</sup> Por. S. Castro, *Amor como apertura transcendental del hombre*, „Revista de Espiritualidad” 35 (1976), s. 433.

Dusza wraz ze wszystkimi swoimi władzami – rozumem, pamięcią i wolą – poświęciła się służbie Bogu. Dedykowała Jemu całe swoje działanie:

„Rozum jej zajmuje się jedynie poznawaniem rzeczy odnoszących się do doskonalszej służby Jemu, wola miłowaniem tego, co miłe jest Bogu i co we wszystkich rzeczach jest skłanianiem się uczuciowym ku Bogu, pamięć wreszcie troszczy się jedynie o to, co odnosi się do Jego służby i udoskonala się w tym, co się Mu więcej podoba” (C 28,3).

Wszystkie „namiętności” duszy i jej „zasoby” są zajęte i wypełnione Bogiem: „Albowiem raduje się tylko Bogiem, nie ma nadziei w czym innym, tylko w Bogu, boi się tylko Boga, boleje tylko zgodnie z myślą Bożą, a także wszystkie jej pożądania i troski dążą jedynie do Boga” (C 28,4).

Dusza do tego stopnia jest cała ukierunkowana na Boga i zajęta Nim, że nawet nieświadomie, w swoich pierwszych poruszeniach zwraca się ku Niemu – „do działania w Bogu i dla Boga”, „rozum, wola, pamięć, afekty, zmysły, pragnienia i pożądania, nadzieja, radość i wszystka majątność duszy skłaniają się pierwszymi poruszeniami ku Bogu, nawet gdy dusza nie spostrzega, że działa dla Boga” (C 28,5). Dzieje się tak za sprawą wytworzenia się w duszy pewnego nawyku – zakorzenienia się w niej cnoty miłości, która już do tego stopnia ogarnęła duszę, że stała się dla niej jakby powietrzem, którym oddycha, atmosferą, w której jest nieustannie zanurzona:

„Dusza często czyni wszystko dla Boga, pamięta o Nim i o Jego sprawach bez myślenia i przypominania sobie, że to czyni dla Niego. Nabyła już bowiem tego przyzwyczajenia i sprawności do tego stopnia, że nie musi już pamiętać ani troszczyć się, czy też wzbudzać aktów żarliwych, jakie pierwiej przy rozpoczęciu czynów zwykła była wzbudzać” (C 28,5);

„rozmiłowana jej wola jest wciąż przy Bogu” (C 28,10).

Dusza gotowa jest ponieść liczne cierpienia i trudy, aby zostawić Umiłowanemu jedynie to, co słodkie i przyjemne, nie zważa na przykrości, gdyż „rozmiłowana jej wola jest wciąż przy Bogu” (C 28,10, por. D 135). Tym sposobem miłość stanowi jakby ośnowę, na której opierają się pozostałe zdolności człowieka, jednocześnie będąc podstawą ich koherencji i ostatecznym uzasadnieniem<sup>229</sup>.

---

<sup>229</sup> Św. Jan od Krzyża, podobnie jak wielu współczesnych mu autorów, analizuje fenomen miłości od strony życiodajnego poruszenia, jakie sprawia w miłującym podmiocie. Niektórzy badacze jego pism

Cały człowiek, wszystkie jego akty, wydarzenia i okoliczności, jakie składają się na jego życie, służą rozwojowi miłości, powodują jej wzrost. Oblubienica zaświadcza, że miłość ogarnęła ją całą:

„Wszystkie zatem swoje starania włożyłam już w praktykę miłości Bożej. Każde bowiem uzdolnienie mojej duszy i ciała, pamięć, rozum i wola, zmysły wewnętrzne i zewnętrzne, pożądania części zmysłowej i duchowej, wszystko porusza się dla miłości i w miłości. Wszystko, co czynię, czynię z miłości i wszystko, co cierpię, cierpię z odczuciem miłości” (C 28,8).

Z miłującą go duszą Bóg współdziała we wszystkim dla jej dobra (por. Rz 8,28), sprawia, że każda rzecz, czyn są niczym drwa dorzucane do ognia miłości, potęgując jego siłę: „Gdy dusza dojdzie do tego stanu, wszystkie jej sprawy duchowe i zmysłowe, wszystkie jej czyny, cierpienia jakiegokolwiek by były, zawsze powiększają jej miłość i upodobanie w Bogu” (C 28,9).

Zdolność do miłości jest najbardziej fundamentalną właściwością człowieka, która w konstytutywny sposób definiuje go jako takiego, stwarzając w nim pewien otwarty egzystencjał. Poprzez miłość człowiek staje się otwarty na osobową rzeczywistość Innego, przekracza sam siebie, będąc ukierunkowanym, rzutując i transponując się poza siebie samego. Kiedy człowiek kocha, wówczas może także najbardziej uchwycić siebie samego, dotknąć swojej prawdziwej tożsamości<sup>230</sup>.

---

zarzucają mu nadmierną psychologizację życia duchowego – por. tamże, s. 434; inni z kolei doceniają psychologiczną wnikliwość i intuicję św. Jana od Krzyża.

<sup>230</sup> Por. tamże. Natura osoby sprawia, że jest ona nieprzekazywalnym (*alteri incommunicabilis*) „ja”, które jest ukierunkowane na coraz większe doskonalenie się, rozumiane jako osiąganie coraz większej pełni własnego bytu. To doskonalenie się realizuje się wraz z miłością i poprzez nią. W porządku miłości i w znaczeniu moralnym staje się możliwe to, co jest niemożliwe bądź nieprawidłowe na płaszczyźnie natury czy w znaczeniu fizycznym: „w porządku natury nie można mówić o oddaniu osoby innej osobie, zwłaszcza, jeśli to oddanie rozumiemy w znaczeniu fizycznym. To, co osobowe, wyrasta ponad jakąkolwiek formę oddania, a z drugiej strony przywłaszczenia sobie w sensie fizycznym. Osoba jako taka nie może być cudzą własnością, tak jak rzecz” – K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 61.

Natomiast poprzez miłość i w niej „osoba może siebie dać czy też oddać innej, i to zarówno osobie ludzkiej, jak i Bogu, a przez takie oddanie kształtuje się szczególna postać miłości, którą określamy jako miłość oblubieńczą” – tamże, s. 62.

Ta prawidłowość jest związana z dynamizmami i prawami według jakich przebiega rozwój osoby i jakim podlega jej istnienie: „Dał temu wyraz Chrystus w owym zdaniu, które zdaje się zawierać głęboki paradoks: «Kto by chciał ocalić duszę swoją, ten ją straci, a kto by utracił duszę swoją dla mnie, ten ją znajdzie» (Mt 10,39). Istotnie, w problemie miłości oblubieńczej zawiera się jakiś głęboki paradoks, nie werbalny tylko, ale na wskroś realny; słowa Ewangelii wskazują na szczególną rzeczywistość i zawierają prawdę, która realizuje się w życiu osoby” – tamże.

Na tę wrodzoną ludzką zdolność do miłości nakłada się miłość wzbudzana przez Boga, dzięki której człowiek zostaje przebóstwiony i wprowadzony w przestrzeń Bożej miłości. W ten sposób Bóg kształtuje tę fundamentalną i istotową część ludzkiej natury, jaką jest owa zdolność miłowania (*capacidad de amor*). Dzięki włączeniu w misterium zbawcze Chrystusa ta miłosna tendencja staje się w człowieku w jeszcze większym stopniu czymś, co nie jest akcydentalne, lecz jest jego nieodzownym elementem – samego człowieka i jego życia, jak odnotowuje Juan de Yezep: „dla tej miłości zostaliśmy stworzeni” (C 29,3)<sup>231</sup>. Chodzi tu o kontemplatywną miłość doskonałą, jaką nosiła w sercu na przykład Maria, siostra Marty (por. Łk 10,38-42).

Św. Jan od Krzyża, przywołując postać Marii siedzącej w milczeniu u stóp Pana, zasłuchanej w Jego słowa i chłonej Jego obecność, przypomina o nieocenionej wartości tej miłości: „odrobina tej czystej miłości jest bardziej wartościowa przed Bogiem i wobec duszy i więcej przynosi pożytku Kościołowi niż wszystkie inne dzieła razem wzięte, chociażby się nawet zdawało, że dusza nic nie czyni” (C 29,2), „nie ma bowiem działania pożyteczniejszego i konieczniejszego nad miłowanie” (C 29,1).

We wszystkich pismach karmelity obecna jest myśl przewodnia dotycząca tego, że człowiek jest stworzony z miłości i dla miłości. Również te dzieła, które są uważane za bardziej ascetyczne (*Droga na Górę Karmel, Noc ciemna*) prowadzą do tego samego wniosku. Teoria i praktyka sanjuanistyczna w obszarze puryfikacji ludzkich władz i zmysłów ma na celu zwiększenie ich zdolności do przyjęcia i dawania miłości. Na końcu procesu oczyszczenia pozostaje w człowieku nic innego jak tylko ta jedna zasadnicza, podstawowa tendencja – transcendentalne otwarcie serca ku Bogu. Poezja i proza, doświadczenie i wiedza łączą się u św. Jana, tworząc środki służące wyrażeniu tego, czym jest Boża miłość.

### **3.1.1. Struktura miłości**

Człowiek poprzez miłość staje się otwarty na Innego, w najgłębszej substancji bytu rodzi się w nim świadoma gotowość spotkania. Chociaż św. Jan w wielu

---

<sup>231</sup> Por. S. Castro, *Amor como aperture...*, s. 434.

fragmentach swoich pism sytuuje miłość na poziomie woli, jednak w gruncie rzeczy uważa, że jest ona zdolnością, która jest zatopiona w jeszcze głębszych sferach ludzkiej osoby. Miłość, bardziej aniżeli jakakolwiek inna właściwość jednostki, aktywizuje wszystkie zasoby człowieka, sprawiając, że dotyczą one samego jej rdzenia, czerpiąc z niej swoją siłę i inspirację. W tym kluczu św. Jan ukazuje miłość jako siłę duszy, która daje jedność pozostałym jej potencjom i władzom:

„Przez miłość bowiem powinien człowiek władze, pożądania, czyny i odczucia swej duszy wypełniać Bogiem, by do tego dążyły wszystkie zdolności i wysiłki jego duszy, jak to wyraża Dawid, mówiąc: *Fortitudinem meam ad te custodiam*; «Moc moją przy Tobie zachowam» (Ps 58,10)” (3 N 16,1).

Miłość w pismach Janowych nacechowana jest głębokim personalizmem. W miłosnym wyborze człowiek wyraża siebie i to, co składa się na jego życie. Można zaryzykować stwierdzenie, iż według św. Jana od Krzyża nie ma nic, co z większą precyzją definiuje osobę, jak miłość, w której osoba się krystalizuje. To w niej ukazuje się, kim jest człowiek. Akt miłości jest pewnego rodzaju autodefinicją, gdyż poprzez miłość osoba w swojej integralności wychodzi niejako z siebie samej i najpełniej siebie wyraża.

Kastylijski poeta tak oto przedstawia ów ekstatyczny ruch w *Pieśni duchowej*:

„Szukając mojej miłości,  
Pójdę przez góry i rozłogi.  
Nie zerwę kwiatów,  
Przed dzikim zwierzem nie uczuję trwogi,  
Przejdę przez szyk obronny i graniczne progi!”  
(C 3).

Dusza-oblubienica niejako opuszcza i traci siebie, wychodząc na spotkanie Oblubieńca-Chrystusa i w tym spotkaniu na nowo odnajduje także siebie samą<sup>232</sup>.

---

<sup>232</sup> Dla Karola Wojtyły najpełniejszą i najbardziej radykalną formę osiąga miłość w darze z siebie, w tym, aby „siebie dać, aby to swoje nieprzekazywalne i nieodstępne «ja» uczynić czyjąś własnością” – K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 62. Przyszły papież zauważa pewien podwójny paradoks jako owoc takiego aktu woli: „po pierwsze – że można tak wyjść z własnego «ja», a po drugie – że się przy tym owego «ja» bynajmniej nie niszczy i nie dewaluuje, ale wręcz przeciwnie, rozwija się je i bogaci w znaczeniu oczywiście ponad-fizycznym, w znaczeniu moralnym. Ewangelia akcentuje to bardzo wyraziście i zdecydowanie: «straci – znajdzie», «ocalić – stracić»” – tamże. Zatem tylko miłość jest taką przestrzenią, w której osoba odnajduje swoje „ja” poprzez bezinteresowny dar z siebie, poprzez pewnego rodzaju „ekstazę”: „Z natury, czyli z racji tego, jakim jest bytem, osoba jest panem siebie samej (*sui iuris*) i nie może być odstąpiona innej ani też zastąpiona przez inną w tym, co domaga się udziału jej własnej

Miłość jest tu dialogiem oblubienicy z Oblubieńcem na głębokich poziomach bytu osobowego. Sprawia, że kochające „ja” zostaje poruszone, ogarnięte płomieniem i wybiega, przekracza siebie, aby spotkać się z umiłowanym „ty”.

### 3.1.2. Dynamika miłości

W komentarzu do poematu o *Nocy ciemnej* św. Jan, odnosząc się do tego, iż dusza wyszła nocą „rozpalona udręczeniem miłości” (por. N 1), wyjaśnia, na czym polega to miłosne rozpłomienienie. Powstaje ono na skutek przyjmowania przez duszę Bożej miłości:

„Odczuwa tu dusza gwałtowne uniesienie miłości, gdyż to rozpłomienienie duchowe wywołuje w niej namiętność miłości. Miłość bowiem, którą tu odczuwa jako wlaną, jest bardziej bierną niż czynną, dlatego też rodzi w duszy gwałtowną namiętność miłości” (2 N 11,2).

---

woli i zaangażowania jej osobowej wolności (*alteri incommunicabilis*). Otóż miłość wyrywa niejako osobę z tej naturalnej nienaruszalności i nie-odstępności. Miłość bowiem sprawia, że osoba właśnie chce siebie oddać innej – tej, którą kocha. Chce niejako przestać być swoją wyłączną własnością, a stać się własnością tej drugiej. Oznacza to pewną rezygnację z owego *sui Iris* oraz z owego *alteri incommunicabilis*. Miłość idzie poprzez taką rezygnację, kieruje się jednak tym głębokim przeświadczeniem, że rezygnacja ta prowadzi nie do pomniejszenia i zubożenia, ale wręcz przeciwnie – do rozszerzenia i wzbogacenia egzystencji osoby. Jest to jakby prawo «ekstazy» – wyjścia z siebie, aby tym pełniej bytować w drugim. W żadnej innej formie miłości prawo to nie realizuje się w sposób tak wyraźny jak w miłości oblubieńczej”, która polega „polega z jednej strony na ddaniu osoby, z drugiej zaś na przyjęciu tego oddania” – tamże, s. 81, 83.

Istnieją pewne określone warunki, aby to mogło się dokonać: „Oddanie siebie jako forma miłości kształtuje się we wnętrzu osoby na podstawie dojrzałego widzenia wartości oraz gotowości woli zdolnej do zaangażowania się w taki właśnie sposób. W każdym razie miłość oblubieńcza nie może być czymś fragmentarycznym ani też przypadkowym w życiu wewnętrznym osoby. Stanowi ona zawsze jakąś szczególną krystalizację całego ludzkiego «ja», skoro mocą tej miłości jest ono zdecydowane tak właśnie sobą zadysponować. W oddaniu siebie musimy odnaleźć szczególny dowód posiadania siebie” – tamże, s. 62.

W kontekście dzieł św. Jana od Krzyża można powiedzieć, iż poszczególne etapy i fazy oczyszczenia duchowego są procesem, dzięki któremu człowiek stopniowo coraz bardziej zaczyna posiadać siebie, aby móc siebie oddać Bogu w darze miłości, przeorganizowuje się jego hierarchia wartości, a wola dojrzewa do bezinteresownego daru.



Dusza, która doszła do tego stopnia miłości, łączy się już w dużej mierze z Bogiem, uczestniczy w pewien sposób w Jego właściwościach. Prym w działaniu wie dzie tu Bóg:

„Jest to raczej działanie Boga niż samej duszy i właściwości te udzielają się duszy biernie, żądając od niej jedynie przyzwolenia. Całą zaś siłę, żar, naturę i namiętność miłości, albo jak to dusza określa, jej rozpłomienienie, zapala w niej sama miłość Boga, który się z nią łączy” (por. tamże).

Bóg w nocy ciemnej odzwyczaił duszę od jej upodobań i ześrodkował ją w Sobie, dzięki czemu ma ona więcej sił i zdolności ku temu, aby przyjąć dar zjednoczenia z Bogiem, który stopniowo zaczyna się jej udzielać. Aby ów dar mógł zostać w pełni przyjęty, konieczne jest uprzednie oczyszczenie i uporządkowanie wnętrza duszy: „W zjednoczeniu tym ma dusza dojść do miłowania wszystkimi swymi siłami, pożądaniami duchowymi i zmysłowymi, jakie w niej są. Tego zaś nie mogłaby osiągnąć, gdyby one zwróciły się do jakiegokolwiek innej rzeczy” (2 N 11,3).

W swojej tęsknocie za Bogiem dusza pozostaje Mu wierna i uczciwa wobec Niego. Nie stara się znieczulić swojej tęsknoty substytutami Boga, gdyż wie, że one nie wypełnią tych głębi, jakie wytworzyła w niej ciemna noc kontemplacji, mogą jedynie zwiększyć jeszcze jej głód i ból z powodu niepełnego posiadania Boga, które dusza subiektywnie przeżywa jako Jego oddalenie. Dzięki temu, że Bóg zebrał i zintegrował w duszy wszystkie jej władze, zarówno duchowe, jak i zmysłowe, dusza odczuwa nagle i wielkie rozpłomienienie miłości. Cała namiętność, siły i pożądania duchowe składają się na jeden akord miłości ku Bogu, wskutek czego człowiek w swej integralności może wypełniać pierwsze przykazanie: „Będiesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił” (Pwt 6,5; por. Mk 12,29-30).

Cierpliwe trwanie duszy w odczuwaniu pewnego braku i niedosytu Boga, owocuje bardziej uświadomioną i zwielokrotnioną potęgą miłość:

„Tak więc, w tym rozpłomienieniu miłości skupiają się wszystkie pożądania i siły duszy, a ona sama jest zraniona, dotknięta i roznamiętniona w każdym z nich. Jakież zatem mogą być poruszenia i porywy jej sił i pożądań, skoro się czują rozpalone i zranione tak silną miłością, nie posiadając równocześnie niczego i niczym się nie zaspokajając, owszem, widząc się w ciemności i niepewności? (...) Dotknięcie tej miłości i ten boski ogień tak dalece

wysuszają ducha i takie w nim budzą pożądania, aby zaspokoić pragnienia miłości Bożej, że podejmuje niezliczone wysiłki i licznymi sposobami wyrwa się do Boga z tęsknotą i upragnieniem. Tłumaczy to dobrze Dawid, mówiąc w jednym psalmie: «Pragnęła Ciebie dusza moja, jak bardzo tęskniło za Tobą ciało moje» (Ps 62,2), innymi słowy: Pragnie Cię, dusza moja, dusza ma ginie i umiera za Tobą» (2 N 16,5).

## **3.2. Bóg jako źródło miłości**

Bóg jest rozkochany w duszy<sup>233</sup>. Pierwsza łaska, jakiej Bóg udzielił duszy, sprawia, że za nią następuje kolejna i kolejna:

„Bóg bowiem, udzielając duszy swej łaski, czyni ją tym samym godną i zdolną do przyjęcia Jego miłości. Jest to więc tak, jakby mówiła: ponieważ udzieliłeś mi Twych łask, które są darami godnymi Twojej miłości, przez to we mnie się rozkochałeś, to znaczy, udzielasz mi przez to coraz więcej łask” (C 32,5).

Św. Jan od Krzyża odwołuje się tu do słów ewangelii umiłowanego ucznia Pańskiego: „Z Jego pełności wszyscyśmy otrzymali – łaskę po łasce” (J 1,16), interpretując te słowa w ten sposób, iż Bóg udziela duszy „coraz to więcej łaski. Bez Jego bowiem łaski nie można na Jego łaskę zasłużyć” (C 32,5), „gdy bowiem Bóg widzi duszę przyozdobioną łaską, czuje się przynaglony udzielać jej jeszcze więcej swej łaski, gdyż przebywa w tej duszy z wielkim swym zadowoleniem” (C 33,7).

### **3.2.1. Piękno miłości**

Miłość Boga jest piękna, gdyż On sam jest piękny, co więcej – jest sumą i źródłem wszelkiego piękna. Prawda i piękno Bożej miłości udziela się duszy dzięki jej

---

<sup>233</sup> „Rozkochać się w kimś, to znaczy kochać bardzo, czyli więcej niż kochać przeciętnie, kochać jakby w dwójnasób” (C 32,5).

wierze<sup>234</sup>. Piękno i zachwyt są w porządku epistemologicznym pierwszym owocem spotkania duszy z Bogiem, tym, co przyciąga ją do Niego. Według św. Jana od Krzyża doświadczenie pewności posiadania prawdy jest pierwszorzędnie doświadczeniem związanym z wiarą. Bóg jest sumą wszelkiej prawdy<sup>235</sup>. Asceza jest procesem uwolnienia duszy od tego, co zasłania w niej światło prawdy<sup>236</sup>. Prawdę w całej jej klarowności dusza może dostrzec za pośrednictwem ascezy ciemnej nocy zmysłów, podczas której rozpala się w duszy ogień, którego światło prowadzi duszę bezpieczniejszemu niż światło południa<sup>237</sup>. Wiara umożliwia ujrzanie jasności prawdy w nocy ciemnej, sprawia, że dusza jest zdolna do tego, aby przekroczyć pozorną ciemność i chłód nocy, dostrzegając jej prawdziwą przejrzystość i transparentność. Tym, który rozpala wiarę, jest Chrystus – Droga, Prawda i Życie<sup>238</sup>.

W tradycji scholastycznej reprezentowanej przez św. Tomasza z Akwinu wyróżnia się pięć fundamentalnych transcendentaliów<sup>239</sup>: realność (*res*), jedność (*unum*), odrębność (*aliquid*), prawda (*verum*), dobro (*bonum*). Zastanawiające, iż w tym zbiorze pięciu głównych transcendentaliów nie wymienia się piękna. Zazwyczaj jest to tłumaczone tym, iż nie wszystkie byty są piękne. Tak więc koncepcja piękna była

<sup>234</sup> Por. M. Ofilada, *La experiencia de la certidumbre de la verdad*, „Monte Carmelo” 104 (1996), s. 203-236.

<sup>235</sup> „Przedział ten między Bogiem a stworzeniem dobrze znał św. Augustyn, gdy mówił w *Soliloquiach*: «Biedny ja, kiedyż moja nędza i niedoskonałość zbliży się do Twojej doskonałości? Ty jesteś prawdziwie dobry, a ja zły; Tyś prawy, a ja bezbożny; Tyś świętość, a ja nędza; Tyś sprawiedliwy, a ja niesprawiedliwy; Tyś światłem, a ja ślepcem; Tyś życiem, a ja śmiercią; Tyś lekarstwem, a ja chorym; Tyś prawdą najwyższą, a ja obłudą»” (1 S 5,1).

<sup>236</sup> „Pożądanie zaślepienia i zaciemnienia duszę, gdyż jako takie jest ślepe; ponieważ samo w sobie nie ma żadnego poznania, dlatego rozum jest dla niego jedynym przewodnikiem. Przeto ilekroć dusza pozwala się kierować swemu pożądaniu, zaślepienie się, gdyż sama dobrze widząc, każe się prowadzić ślepcemu i w rezultacie jest tu jakby dwóch ślepców” (1 S 8,3).

<sup>237</sup> „W noc pełną szczęścia błęgiego,  
Pośród ciemności, gdzie mnie nikt nie dojrzał,  
Jam nie widziała niczego,  
Nie miałam wioda ni światła innego  
Ponad ten ogień, co w sercu mym gorzał.  
On mnie prowadził jasnością  
Bezpieczniej niżli światło południowe”  
(N 3,4)

<sup>238</sup> „Postęp bowiem to nic innego jak tylko naśladowanie Chrystusa, który «jest drogą, prawdą i życiem i nikt nie przychodzi do Ojca, jeno przez Niego», jak to sam mówi przez św. Jana (J 14, 6)” (2 S 7,8).

<sup>239</sup> Transcendentalia (rzadziej w liczbie pojedynczej jako transcendentale) – ujęcia bytu wyprzedzające jego ujęcia kategoriałne, w odróżnieniu od uniwersaliów odnoszące się do każdego bytu ze względu na to, że byt ten istnieje, nie ze względu na jego jakościową charakterystykę – *Transcendentalia*, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Transcendentalia> [z dn. 16.10.2017].

czymś względnym lub subiektywnym. Niekiedy utrzymuje się, że piękno jest właściwością dobra. Jednakże dla św. Jana od Krzyża piękno jest jedną z najbardziej podstawowych właściwości bytów, wszystkiego co istnieje. Mistyk z Fontiveros opiera się w tej kwestii przede wszystkim na *Pieśni nad Pieśniami*. Z piękna wywodzi się dobroć rzeczy.

W kontekście piękna ważną rolę w doktrynie św. Jana od Krzyża odgrywa pamięć. Ma ona za zadanie przypomnieć, uczynić obecnym to, co wywołało pewnego rodzaju pozytywny wstrząs, poruszenie pod wpływem spotkania z pięknem. Nawet wobec braku tego wywoławczego czynnika, spowodowanego jego nieobecnością w czasie lub przestrzeni, to, co spowodowało owo silne przeżycie, pozostaje niezapomniane.

W *Pieśni duchowej* oblubienica-dusza przywołuje wspomnienie piękna raju, jakie w sobie nosi, odległą reminiscencję, echo stanu, jaki utraciła wskutek konsekwencji grzechu pierworodnego:

„Tam mi okażesz  
To, czego dusza moja pragnęła!  
Tam mnie obdarzysz,  
Mój Oblubieńcze, jedyne me życie!  
Tym, co mi dałeś w innego dnia świecie.  
Wietrzyka lekkie tchnienia,  
I śpiew słowika czułością drgający,  
Czar łąk lesistych”

(LI 3,38-39).

W dziele św. Jana od Krzyża wspomnienie jest czymś, co oczekuje udoskonalenia, wypełnienia. Zrealizuje i urzeczywistni się ponownie u mety, gdy dusza osiągnie swój przyszły cel – zbawienie. Dusza, mówiąc o „świecie innego dnia” (por. tamże), ma więc na myśli wieczne „dziś” Boga. W tym „dniu” Bóg w Chrystusie przed założeniem świata z miłości wybrał duszę człowieka i przeznaczył ją dla siebie, ku swojej chwale (por. Ef 1,4.6):

„W tym dniu wieczności przeznaczył Bóg duszę do chwały i określił tę chwałę, jaką jej miał dać. Uczynił zaś to dobrowolnie, od wieków, zanim ją jeszcze stworzył. *To przeznaczenie* jest tak właściwe duszy, że żadne zdarzenia przychylne czy przeciwne, wzniosłe czy niskie, nie potrafią jej nigdy tego *czegoś* odebrać, lecz to, co jej Bóg przeznaczył od wieków, będzie posiadała na

wieczność. I to jest właśnie owo *coś*, co jej Bóg udzielił w *innym dniu*, a co ona pragnie osiąść już jawnie w chwale” (Ll 38,6).

Dusza pragnie, aby jej miłość do Boga dojrzała do tego, by mogła ukochać Go w tak doskonały sposób, w jaki On ją miłuje. Dla dopełnienia się tej miłości prosi swojego Oblubieńca, aby On sam nauczył ją kochać Go tak mocno. Ta miłość jest chwałą, do jakiej Bóg przeznaczył ją przed wiekami. Pragnienie takiej pełni dusza nosi w sobie stale, dąży do niej dwojakim sposobem – naturalnym i nadprzyrodzonym:

„Kochający bowiem nie czuje zaspokojenia, jeśli wie, że nie kocha sam tyle, ile jest kochany. Dusza zaś widzi, że w tym przeobrażeniu, jakie osiągnęła w Bogu, mimo że jej miłość jest ogromna, nie może ona się *zrównać* z doskonałością miłości Bożej dla niej. *Pragnie* tedy jasnego przeobrażenia w chwale błogosławionej, by się tam mogła *zrównać* z Bożą miłością. I chociaż w tym wzniosłym stanie, jaki osiągnęła, ma już prawdziwe zjednoczenie woli, to jednak nie jest ono jeszcze tak ściśle i mocne, jakie będzie w owym potężnym zjednoczeniu chwały. Wówczas bowiem, wedle słów św. Pawła, tak będzie Boga poznawała, jak i poznana jest przez Niego (2 Kor 13,12). Tym samym zaś będzie Go tak miłowała, jak przez Niego jest umiłowana. Jeśli bowiem jej umysł będzie umysłem Boga, jej wola będzie wolą Boga, to również i jej miłość będzie miłością Boga” (Ll 38,3).

To zrównanie i zjednoczenie miłości nie powoduje przekreślenia czy umniejszenia woli ludzkiej, wręcz odwrotnie – w zespoleniu z Bogiem jest ona niejako bardziej uwydatniona i osiąga swoją doskonałość:

„W chwale wiecznej nie zaniknie wola duszy, lecz będzie tak ściśle i z taką siłą złączona z kochającą ją wolą Bożą, że dusza z taką mocą i tak doskonale, jak jest kochana, będzie miłowała Boga. Wówczas dwie wole połączą się w jednej woli i w jednej tylko miłości Boga. Dusza więc miłuje Boga mocą i wolą samego Boga, będąc z Nim zjednoczona tą samą potęgą miłości, jaką Bóg ją kocha” (por. tamże).

Nie byłoby to możliwe bez Ducha Świętego:

„Ta potęga jest w *Duchu Świętym*, w którego dusza jest przeobrażona. Duch Święty został duszy udzielony dla spotęgowania jej miłości. On uzupełnia i wyrównuje wszystkie jej braki ze względu na to chwalebne przeobrażenie. Zdarza się to również w doskonałym przeobrażeniu w tym *stanie zaślubin duchowych*, do których dusza *może dojść w obecnym życiu*. W tym stanie jest

całkowicie przemieniona w łaskę i w pewnym stopniu miłuje «przez Ducha Świętego, który jest jej dany» (Rz 5,5) w takim przeobrażeniu» (por. tamże).

Bóg nie tylko obdarza duszę swoją miłością, ale spełnia jej pragnienie, aby także ona kochała Go w sposób doskonały. Miłość duszy stopniowo zyskuje tę samą siłę i inne przymioty co miłość Boża:

„Dusza nie mówi tu, że da jej tam Bóg swą miłość, chociaż prawdziwie daje ją jej, ponieważ przez to dałaby zrozumieć tylko to, że Bóg ją miłuje, lecz że jej okaże to, czego sama pragnie, a mianowicie, jak Go ma miłować najdoskonalej. Gdy bowiem tam Bóg udzieli jej swej miłości, tym samym nauczy ją miłować tak, jak jest sama miłowana. Oprócz tego, że Bóg nauczy duszę miłować miłością tak czystą, wolną i bezinteresowną, jak On nas kocha, sprawi również, że dusza ukocha Go z taką siłą miłości, jak On ją kocha. Zostaje bowiem przeobrażona w Jego miłość, jak już mówiliśmy, w niej udziela jej swojej własnej mocy, przez którą może Go ona miłować. Czyli daje jej jakby instrument do rąk i naucza ją, jak się z nim ma obchodzić, a czyniąc to pospół z nią uczy ją miłować, dając jej odpowiednie uzdolnienie do tej miłości” (Ll 38,4).

Dusza mówiąc, że Bóg obdarzy ją tym, co dał jej „w innego dnia świcie” (Ll 38), ma na myśli „istotną chwałę”, która polega na widzeniu istoty Boga. Jan rozważa następującą wątpliwość: skoro „istotna chwała” jest oglądaniem istoty Boga, nie zaś Jego miłowaniem, dlaczego zatem dusza prosi w pierwszym rzędzie o miłość, a dopiero potem o ową chwałę? Dylemat ten karmelitański mistyk wyjaśnia w następujący sposób: miłość jest „celem wszystkiego” (por. Ll 38,5), opiera się na woli, której właściwością jest przede wszystkim dawać, a nie przyjmować. Natomiast podmiotem „istotnej chwały” jest rozum, którego charakterystyczną właściwością jest otrzymywać, a nie dawać:

„Dusza więc, upojona miłością Bożą, nie pamięta na ową chwałę, jaką jej Bóg ma dać, lecz pragnie jedynie siebie Mu oddać w prawdziwej miłości i całkowicie bezinteresownie. *Druga* przyczyna leży w tym, że w poprzednim pragnieniu duszy zawiera się to drugie, o którym już była mowa w poprzednich strofach, mianowicie, że nie można dojść do doskonałej miłości Boga bez doskonałego widzenia Boga. Sama więc przez się wątpliwość ustępuje. Miłością bowiem spłaca dusza Bogu to, co Mu winna, a rozumem raczej tylko przyjmuje dary od Boga” (por. tamże).

W ten sposób miłość splata się tu z poznaniem rozumowym – większe poznanie Boga implikuje większą miłość duszy, i odwrotnie – większa miłość rodzi większe poznanie<sup>240</sup>.

Istnieje różnica między pięknem a pięknością. Piękność (*la belleza*) jest estetyczną i fenomenologiczną formą piękna, jego manifestacją i odsłoną tego, co piękne w znakach dostępnych poznaniu zmysłów (zewnętrznych bądź wewnętrznych). Piękno budzi upodobanie, pociąga. Zdaniem niektórych badaczy pism św. Jana od Krzyża<sup>241</sup> „to, co piękne” (*lo bello* – przymiotnik odrzeczownikowy) zakłada pewną jakość podstawową, źródłową. Piękność byłaby zatem pewnego rodzaju wspomnieniem tego, co piękne (gdyż to właśnie jest czymś bardziej pierwotnym wobec piękności). Ma to na względzie mistyk z Fontiveros, gdy wyznaje w jednym ze swoich wierszy:

„Dla żadnych ziemskich wdzięków, piękności,  
Życia tu nie poświęcę,  
Tylko dla jednej mej tajemnicy,  
Którą-m odnalazł w skrytości.  
Wszystkie rozkosze, powaby tej ziemi,  
Nie dadzą duszy spokoju,  
Tylko ją znużą, wzbudzą pragnienie  
Miast ożywczego źródła.  
Dla tych niknących chwil przyjemności  
Życia tu nie poświęcę,  
Tylko dla jednej mej tajemnicy,  
Którą-m odnalazł w skrytości.  
(...)  
Kto zakosztował Bożej miłości,  
Kto uczuł w sobie jej tchnienia,  
Dla tego wszystkie ziemskie radości  
Są pełne smutku, znużenia.  
I wzroku swego wstrzymać nie może  
Tu na ułudnej próżności,  
Bo szczęście jego w tej tajemnicy,  
Którą odnalazł w skrytości  
(P XII,3 *Glosa druga*).

<sup>240</sup> Sanjuanistyczna idea miłości jako siły jednoczącej i upodabniającej kochających się, a także przypisywanie miłości ważnej funkcji kognitywnej mają swoje źródło w tradycji augustyńskiej, do której św. Jan od Krzyża odwołuje się często w swoich pismach – por. K. Kim, *La función del amor...*, s. 33.

<sup>241</sup> Por. M. Ofilada, *La experiencia...*, s. 210.

W oryginalnym tekście pierwsza strofa powyższego wiersza ma następujące brzmienie:

„Por toda la hermosura  
nunca yo me perderé,  
sino por un no sé qué  
que se alcanza por ventura”

Owo *no sé qué* (tłumaczone jako „tajemnica”) jest pięknem samym w sobie, którym jest Bóg. Wszelka inna piękność jest „posłańcem”, odbłaskiem tego, co ukryte. Wdzięk tego, co stworzone, jest metaforą tego, co wieczne, Tajemnicy, którą jest Bóg. Stworzenie jest niejako pięknem Twarzy Boga (w *Pieśni duchowej*). Nie jest jednak ani samym Jego Obliczem, ani sakramentem Boga (sakramentem Boga może być tylko On sam).

Czystym, prawdziwym pięknem jest Oblubieniec. W 11 strofie *Pieśni duchowej* dusza-oblubienica zwraca się do Niego:

„Odsłoń przede mną obecność Twoją  
I zadaj śmierć widokiem Twej boskiej piękności!”  
(C 11).

Tu dusza mówi o innym Posłańcu. Takim, który jest adekwatny do tęsknoty duszy, ponieważ jest Oblubieńcem, którego piękno jest inne niż piękno stworzone. Jest nim Chrystus, Sakrament (obecność) i Słowo Boga. Jest Bogiem doświadczanym jako Umiłowany. Widok Bożego piękna ma kształt Chrystusa. Piękno jest więc dla duszy tożsame z jego objawieniem w Chrystusie. On jest obecnością prawdy Boga, Najwyższego Dobra, jest Drogą, Prawdą i Życiem.

Obecność, o której odsłonięcie dusza prosi Chrystusa, dotyczy obecności odczuwanej, której pamięć dusza w sobie przechowuje:

„Obecność ta była tak wzniosła, że duszy wydawało się i odczuwała to, iż jest w niej ukryty nieskończony byt, z którego Bóg udziela jej słabych tylko promieni swej boskiej piękności (...). Omdlewa wtedy dusza, pragnąc zanurzyć się w tym dobru najwyższym, które odczuwa jako tam obecne i ukryte. A chociaż jest ukryte, najwyraźniej przeczuwa, jakie tam dobro i rozkosze się mieszczą” (C 11,4).



Doświadczenie Bożego piękna jest czymś ponad naturalną pewnością czy oczywistością poznania prawdy. Dusza nad swoje ziemskie życie ceni Boga i oglądanie Jego piękna. Wie, że śmierć doczesna jest warunkiem, aby mogła Go ujrzeć w całym splendorze. Prosi więc Boga: „Zadaj śmierć widokiem Twojej boskiej piękności”. Nie lęka się przyjąć śmierci z ręki Boga, ponieważ Mu ufa i Go kocha: „Prawdziwa bowiem miłość przyjmuje z równą pogodą i zadowoleniem wszystko, co jej zsyła Umiłowany, czy to radość i rozkosz, przeciwności, nawet cierpienia, czy pomyślność. «Doskonała miłość usuwa lęk», mówi św. Jan Apostoł (1 J 4,18)” (C 11,10)<sup>242</sup>.

Człowiek daje się bezwarunkowo prowadzić Bogu: „Idąc z Tobą, o Boże mój, pójdę, gdzie zechcesz, bo tylko Ciebie pragnę” (D 2,52). Bóg pozostawił w duszy swój niezatarty ślad. Dzięki niemu kocha ją jako swoją, a za sprawą posiadania w sobie tego Bożego podobieństwa dusza posiada zdolność kontemplacji Boga:

„Gdy mnie swym wzrokiem ogarniałeś,  
Zostawiłeś w mej duszy Twych oczu odblaski,  
I przez to we mnie tak się rozkochałeś!  
A mym żrenicom dano wzniosłe łaski,  
Że mogę podziwiać piękności Twojej brzaski”  
(P, III,32).

Wszystko zostało stworzone przez Słowo, odwieczny Logos Ojca. Oblubienica, szukając swojego Ukochanego, pyta stworzeń, czy przypadkiem Go nie widziały, czy nie przechodził wśród nich. Odpowiedź, którą otrzymuje, świadczy o potędze i wielkości Boga, jaka objawia się w Jego dziełach. Stworzenia Boże dają o Nim następujące świadectwo:

„Rzucając wdzięków tysiące  
Przebiegł szybko wskroś boru cichego,  
A jedno tylko spojrzenie  
I blask Jego postaci,  
Okrył je szatą piękna czarownego” (C 5).

---

<sup>242</sup> Podobny motyw znajduje się w wierszu *Do Dzieciątka Jezus (Al niño Jesús)*:

„O mój najśłodszy Jezu,  
Jeśli Twa miłość zabić mnie ma,  
Niechże ta chwila teraz  
To szczęście mi da!”  
(P XIV)

Bóg powołał wszystko do istnienia wszystko z łatwością, szybkością<sup>243</sup> i pewnym rozmachem<sup>244</sup>, pozostawiając w swych stworzeniach ślad swej potęgi, dobroci i piękna:

„Nie tylko bowiem dał im z niczego byt, lecz również ozdobił je niezliczonymi przymiotami i wdziękami, upiększając je z przedziwnym ładem i wzajemną zależnością jednych od drugich. Wszystko to zaś uczynił przez swą Mądrość, przez którą je stworzył, tj. przez Słowo, swego jedynego Syna” (C 5,1).

Piękno świata stworzonego sprawia, że człowiek zostaje wewnętrznie przynaglony i poruszony ku temu, aby szukać Piękna Nieskończonego, w którym odnajduje swoje zbawienie. Przez Chrystusa i dzięki Niemu Bóg, patrząc na stworzenie, rozpoznaje je i kocha jako „swoje”. Przez piękno objawia się w rzeczach ukryta wewnętrzna obecność Bożego tchnienia, które podtrzymuje świat w istnieniu. Bóg stał się człowiekiem, aby ten mógł odnowić swoje pierwotne piękno, swoje źródłowe uczestnictwo w pięknie Boga<sup>245</sup>. Chrystus jest niejako kwintesencją Boga, w Nim człowiek uzyskuje bezpośredni zbawczy dostęp do Boga.

---

<sup>243</sup> „I mówi, że przebiegł szybko, by dać poznać, że stworzenia są mniejszymi dziełami Boga, które stworzył jakby mimochodem. Największe bowiem dzieła Jego, przez które nam się objawił i na których się dłużej zatrzymał, są to wcielenie Słowa i tajemnice wiary chrześcijańskiej. W porównaniu z tymi dziełami wszystkie inne zostały dokonane jakby mimochodem i w pośpiechu” (C 5,3).

<sup>244</sup> Cechą miłości jest jej stwórczość i pewien nadmiar, hojność w tym, co czyni: „Przez tysiące wdzięków, które – jak mówił – przechodząc rozrzucał, rozumie się mnogość najrozmaitszych stworzeń. Dlatego też używa liczby tak wielkiej jak tysiące, by wskazać na niezliczoną liczbę stworzeń, które nazywa wdziękami z powodu wielu wdzięków, jakich udzielił On stworzeniom, rozlewając je, tj. zaludniając nimi cały świat” (C 5,2).

<sup>245</sup> „Przez tę postać swego Syna patrzy Bóg na wszystko stworzenie i tym samym daje stworzeniom byt naturalny, przymioty i dary naturalne oraz sprawia, że są piękne i doskonałe (...). I nie tylko udzielił stworzeniom bytu i wdzięków naturalnych patrząc na nie, jak to powiedzieliśmy, lecz również samą postacią swego Syna odział je pięknnością, udzielając im bytu nadprzyrodzonego. Dokonało się to wówczas, gdy Syn Boży stał się człowiekiem i podniósł człowieczeństwo do piękności Bożej, a z nim i wszystkie stworzenia przez to, iż złączył się z nimi przez przyjęcie ludzkiej natury” (C 5,4).

### 3.2.2. Chrystus – pełnia miłości

Pisma św. Jana od Krzyża mają swoją wewnętrzną trynitarną logikę, ale spotkanie z Trójcą Świętą realizuje się przez Syna Bożego. Uczucie człowieka zwraca się bezpośrednio do Chrystusa, w którym Ojciec za pośrednictwem Ducha Świętego kocha człowieka a człowiek Jego. Wielokrotnie hiszpański teolog identyfikuje w swoich dziełach Oblubieńca duszy z Chrystusem. W Nim znajduje się to wszystko, czego człowiek pragnie i pożąda, ponieważ zbiega się w Nim to, co boskie i to, co ludzkie, niebo z ziemią<sup>246</sup>.

W komentarzu do trzeciej strofy *Pieśni duchowej*<sup>247</sup> św. Jan objaśnia, w jaki sposób dusza, odczuwając coraz to większe pragnienie znalezienia obiektu swojej miłości, czyni co tylko w jej mocy, aby to zrealizować: „Dusza bowiem, która prawdziwie kocha Boga, nie zaniedbuje uczynić wszystkiego, co może zrobić, by znaleźć swego Umiłowanego – Syna Bożego. A chociaż już wszystko, co mogła, uczyniła, nie zadowala się tym ani nie myśli, że uczyniła cokolwiek” (C 3,1). Miłość sprawia, że wciąż dostrzega coś, co mogłaby zrobić lepiej, w bardziej zaangażowany sposób.

Również w komentarzu do pierwszej strofy *Pieśni*<sup>248</sup> uwidacznia się wyraźne utożsamienie Oblubieńca z Chrystusem:

„W tej pierwszej strofie dusza rozmiłowana w Słowie, Synu Bożym, swym Oblubieńcu, pragnąc złączyć się z Nim przez jasne i istotne widzenie, daje wyraz swym udrękom miłosnym. Skarży się na Jego nieobecność. Zraniona bowiem głęboko przez Umiłowanego, dla którego opuściła wszystko i wyzuła

---

<sup>246</sup> Por. S. Castro, *Hacia Dios con san Juan*, Madryt 2013, s. 76.

<sup>247</sup> „Szukając mojej miłości,  
Pójdę przez góry i rozłogi.  
Nie zerwę kwiatów,  
Przed dzikim zwierzem nie uczuję trwogi,  
Przejdę przez szlak obronny i graniczne progi!”  
(C 3)

<sup>248</sup> „Gdzie się ukryłeś,  
Umiłowany, i mnieś wśród jęków zostawił?  
Uciekłeś jak jeleni,  
Gdyś mnie wpierw zranił,  
Biegłam za Tobą z płaczem, a Tyś się oddalił”  
(C 1)

się z siebie samej, musi jeszcze żyć z dala od Niego, gdyż On nie uwalnia jej z więzów śmiertelnego ciała, aby się mogła radować Nim w wiekuistej chwale. Pyta więc: *Gdzie się ukryłeś?*” (C 1,2).

Miłość przynagla ją do jak najszybszego spotkania.

14 rozdział I księgi *Drogi na Górę Karmel* pokazuje, jak miłość Chrystusa jest tym, co wprawia w duchowy ruch chrześcijanina, dając mu impuls, aby wyjść na poszukiwanie Boga. Dusza-oblubienica wychodzi rozpalona „udręczeniem miłości”, dzięki niemu

„przeszła tę ciemną noc zmysłów i doszła do zjednoczenia z Umiłowanym. Dla zwyciężenia bowiem wszystkich pożądań i wyzbycia się upodobania we wszystkich rzeczach, do których miłość i skłonność uczuciowa zapala wolę, by się nimi radowała, trzeba było większego ognia, rodzącego się z innej, większej miłości. Tą miłością jest jej Umiłowany. W Nim złożwszy upodobanie i z Niego czerpiąc siłę, będzie miała dość mocy i wytrwałości, by z łatwością porzucić wszystko inne” (1 S 14,2).

Gdy dusza poznała i zakosztowała miłości Chrystusa, wszystko inne uznała za stratę i rzeczy małej wagi (por. Flp 3,7-8) w porównaniu do tego bezcennego dobra, które stało się jej udziałem<sup>249</sup>.

Miłość do Chrystusa rozpala duszę i wskutek tego ma ona siły wznieść się ponad to, co opóźnia, spowalnia jej drogę i jest przeszkodą w otwarciu na Bożą miłość:

„Aby mieć siłę do zwyciężenia pożądlivosti zmysłowych, nie tylko trzeba mieć miłość do Oblubieńca, lecz trzeba być tą miłością rozpalonym i to wśród udręk. Często bowiem tak się zdarza, że zmysłowość przez te udręki pożądania tak jest pobudzana i podniecana do rzeczy zmysłowych, że gdyby część duchowa nie była również rozpalona innymi jeszcze udrękami w rzeczach duchowych, nie mogłaby przezwyciężyć jarzma swej natury ani wejść w tę noc zmysłów. Nie miałyby również siły, by trwać w ciemnościach względem wszystkich rzeczy, wyzbywając się pożądania ich wszystkich” (por. 1 S 14,2).

Noc ciemna zostaje rozjaśniona pod koniec, gdy dusza w klarowny sposób dostrzega, iż wszystkie cierpienia i trudy, które podczas tej nocy przeżywała, były zorientowane ku jednemu celowi – aby uczynić ją dyspozycyjną na zaślubiny duchowe

---

<sup>249</sup> Por. „Wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim” (Flp 3,8-9).

z jej Panem. Podczas ciemnej nocy Chrystus nie jest przez cały czas odczuwany przez duszę jako nieobecny. Chwilami daje się jej odczuć, by mogła odpocząć i nabrać sił: „Taka jest bowiem miłość Słowa Wcielonego, że nie może patrzeć na cierpienie miłującej Go duszy, by jej nie ulżyć” (2 N 19,4). Bóg kocha człowieka odwieczną miłością, pełną empatii i litości (por. Jr 2,2).

W swoim zjednoczeniu z Chrystusem człowiek przeczuwa nieskończone dobra, które Bóg w swoim zamyśle miłości mu przygotował i do których go powołał jeszcze przed stworzeniem świata. Jan od Krzyża przedstawia dobroć Boga i Jego pedagogię, posługując się metaforą delikatnej i troskliwej matki: Bóg „tak tu jest zajęty dogadzaniem i pieszczaniem duszy, jak matka troską o swoje dziecię, które karmi swymi piersiami” (C 27,1). Dusza doznaje na sobie wypełnienia słów z księgi Proroka Izajasza: „Oto Ja skieruję do niej pokój jak rzekę i chwałę narodów – jak strumień wezbrany. Ich niemowlęta będą noszone i na kolanach będą pieszczone” (Iz 66,12).

Jednak mimo tego porównania Jan zaznacza, iż prawdziwość i wielkość Bożej miłości jest nieporównywalna z żadną międzyludzką miłością: „Nie ma uczucia matki, która z taką czułością pieści swe dziecko, ani miłości brata, ani życzliwości przyjaciela, którą by można z nią porównać” (C 27,1). Bóg ponawia swój kenotyczny ruch, poddaje się duszy, jakby był jej niewolnikiem<sup>250</sup>. Jest to wyraz Jego pokory oraz słodczy Bożej miłości (por. tamże).

<sup>250</sup> Temat niewoli miłości, będącej w gruncie rzeczy najwyższą formą wolności, podejmuje św. Ludwik Grignon de Montfort w *Traktacie o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*. „Niewolą miłości”, „święta niewola” lub „prawdziwą niewolą” św. Ludwik nazywa ofiarowanie się Matce Bożej: „Nic bardziej na świecie ludzi ze sobą nie łączy, nic bardziej nie sprawia, że jeden człowiek doskonalszą staje się własnością drugiego, niż niewola. Nie ma też dla chrześcijanina niczego, dzięki czemu staje się zupełniejszą własnością Jezusa Chrystusa i Jego Najświętszej Matki, nad dobrowolną niewolę. Przykład dał nam sam Jezus Chrystus, który z miłości ku nam przyjął postać *ślugi* (Flp 2,7), a potem Matka Najświętsza, która się nazwała służebnicą i niewolnicą Pańską (zob. Łk 1,38)” (Traktat, nr 72) – cyt. za: P.M. Solimeo, *Prawdziwe nabożeństwo – niewola miłości do Matki Bożej*, <http://www.pch24.pl/prawdziwe-nabozenstwo---niewola-milosci-do-matki-bozej,14336,i.html> [z dn. 7.09.2017].

Powstaje pytanie, czy Bóg może nakazać miłość człowiekowi. Franz Rosenzweig, żydowski filozof dialogu, odpowiada na nie w następujący sposób: „Z pewnością miłości nie można nakazać. Żadna trzecia osoba nie zdoła jej nakazać i do niej zmusić. Żaden trzeci tego nie zdoła, ale zdoła ten Jeden. Przykazanie miłości może wyjść tylko z ust kochającego. Tylko kochający może w sposób rzeczywisty mówić: Kochaj mnie. W Jego ustach przykazanie miłości nie brzmi obco, lecz jest głosem samej miłości. Miłość kochającego nie ma żadnego innego słowa niż przykazanie dla wyrażenia siebie» (F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*). Jedynie Bóg, będąc miłością, może wzywać człowieka do miłości” – cyt. za: S. Gądecki, *Wytrwajcie w miłości Mojej. Homilia na Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa (Plac przed Katedrą Poznańską – 30.05.2013)*, <http://www.archpoznan.pl/content/view/2823/107/> [z dn. 24.10.2017].

Dusza wówczas

„odczuwa (...) to, co czuła oblubienica z Pieśni nad pieśniami, gdy mówiła ze swym Oblubieńcem: «Ja należę do Miłego mego i do mnie pragnienie Jego. Przyjdź, Miły mój, wyjdźmy na pole, mieszkajmy we wsiach! Rano wstawajmy do winnic, oglądajmy, czy kwitnie winnica, czy kwiecie się zawiązuje w owoc, czy kwitną jabłka granatu; tam tobie dam piersi moje» (PnP 7,10-12). Czyli innymi słowy, rozkoszy i siły mej woli użyję do służby Twojej miłości» (C 27,2).

Miłość coraz bardziej zacieśnia więź między Bogiem a człowiekiem, rodzi coraz silniejsze poczucie przynależności. Dusza poświadcza, że cała należy do Boga:

„Tam Mu oddałam siebie i swe czyny,  
Nie zostawiwszy żadnej własności”  
(C 27,5).

Dusza, kosztując Bożej miłości,

„bardzo chętnie i z wielką słodyczą całkowicie oddaje się ona Bogu, pragnie cała być Jego i nie mieć w sobie na zawsze nic prócz Niego. Bóg bowiem we wspomnianym zjednoczeniu udziela jej czystości i doskonałości potrzebnej do tego oddania. Przemieniając ją całą w siebie czyni ją swoją własnością i usuwa z niej wszystko, cokolwiek miałyby obcego Bogu. W następstwie tego nie tylko w swej woli, lecz i w swym działaniu pozostaje ona pozbawiona wszystkiego, oddana Bogu w takim stopniu, jak i Bóg się jej dobrowolnie oddał. W ten sposób te dwie wole, spłaciwszy wszystkie długi, zostają oddane sobie i zaspokojone między sobą w wierze i stałości zaręczyn, tak że jedna od drugiej niczym się nie różni” (C 27,6).

Na fundamencie tego zjednoczenia z Bogiem dusza-oblubienica „przyrzekła być Jego w miłości” (por. tamże). Jest zawładnięta miłością – podobnie jak narzeczoną cała jest wpatrzona w swojego narzeczonego i zwrócona ku niemu, tak i dusza

„nie pokłada swej miłości, swej troski i działania gdzie indziej, tylko w swym oblubieńcu, tak i dusza w tym stanie nie ma już ani afektów woli, ani poznawań rozumu, ani trosk, ani żadnych uczynków, które by nie były zwrócone do Boga razem ze swymi pożądaniami” (C 26,7).

Jest więc niejako poddana w Bożą niewolę miłości. Zaangażowała całą swą wolność w miłość Boga i w służbę tej miłości, osiągając w ten sposób pełnię wolności<sup>251</sup>.

Tym, co wspomaga duszę w osiąganiu coraz większej miłości są wiara i nadzieja:

„Dusza przyodziana tą zieloną liberią nadziei, jako że zawsze spogląda na Boga i nie zwraca oczu na nic innego, jak tylko na Niego, tak jest miła Umiłowanemu, że tyle odeń zyskuje, ile się spodziewa. Toteż w tej myśli w Pieśni nad pieśniami mówi Oblubieniec do duszy, że «jednym okiem swoim zraniła serce Jego» (4,9). Bez zielonej szaty nadziei, położonej jedynie w Bogu, nie mogłaby dusza dojść do wyższej miłości i nic by nie osiągnęła. Tym bowiem, co zwycięża wszystko, jest niezachwiana nadzieja. Przebrana w tę liberię nadziei dusza idzie ukrytymi schodami, wśród ciemnej nocy, jak już mówiliśmy. Idzie zaś tak całkowicie ogołocona z wszelkiego posiadania i wszelkiej podpory, że nie patrzy i nie troszczy się o nic innego, tylko o Boga (2N 21,8-9).

### 3.2.3. Stopnie miłości

W drugiej księdze *Nocy ciemnej* (2 N 19,20) św. Jan od Krzyża wyszczególnia dziesięć stopni miłości, którymi dusza wznosi się ku coraz większej zażyłości

---

<sup>251</sup> Współzależność między miłością a wolnością wnikliwie analizuje autor *Miłości i odpowiedzialności*: „Miłość polega na zaangażowaniu wolności, jest ona jednak oddaniem siebie, a oddać siebie to właśnie znaczy: ograniczyć swoją wolność ze względu na drugiego. Ograniczenie wolności własnej byłoby czymś negatywnym i przykrym – miłość sprawia, że jest ono czymś pozytywnym, radosnym i twórczym. Wolność jest dla miłości. Nie użyta, nie wykorzystana przez nią, staje się wolność właśnie czymś negatywnym, daje człowiekowi poczucie pustki i niewypełnienia. Miłość angażuje wolność i napenia ją tym, do czego z natury łączy wola, napenia ją dobrem. Wola dąży do dobra, a wolność jest własnością woli, i dlatego wolność jest dla miłości, przez nią bowiem najbardziej człowiek uczestniczy w dobru. To jest istotny tytuł do jej pierwszeństwa w porządku moralnym, w hierarchii cnót oraz w hierarchii zdrowych tęsknot i pragnień człowieka. Człowiek pragnie miłości bardziej niż wolności – wolność jest środkiem, a miłość celem. Pragnie jednak człowiek miłości prawdziwej, bo tylko opierając się na prawdzie możliwe jest autentyczne zaangażowanie wolności” – K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 88.

Miłość Boża wyzwala człowieka z różnych form ograniczeń, przede wszystkim – od niego samego. Poprzez zjednoczenie z Bogiem człowiek osiąga to, co św. Piotr nazywa *oboedientia caritatis* (miłosne posłuszeństwo, posłuszeństwo Umiłowanemu) – 1 P 1,22. Z moralnego imperatywu (nakazu religijnego) posłuszeństwo przekształca się w potrzebę serca, drogę wolności i miłości, optymalną dla rozwoju człowieka. Wolność wewnętrzna osiąga swoje apogeum, ponieważ kształtuje się poprzez wolność od samego siebie, która jest konieczną przestrzenią dla zaistnienia i pogłębiania miłości – por. M. Zawada, *Doświadczenie mistyczne...*, s. 165.

z Bogiem<sup>252</sup>. Doświadcza ona na początku ciepła Bożej miłości i wskutek tego traci upodobanie w tym wszystkim, czym zajmowała się dotychczas i czym żyła. Z miłości ku Bogu umiera dla wszelkiego grzechu i tego wszystkiego, co nie jest Bogiem: „Pierwszy stopień miłości sprawia, że dusza choruje, jednak ku pożytkowi swemu. Ten stopień miłości ma na myśli oblubienica, gdy mówi: «Poprzysięgam was, córki jerozolimskie, jeśli znajdziecie Miłego mego, abyście Mu oznajmiły, iż mdleję z miłości» (Pnp 5,8)” (2N 19,1).

Gdy miłość dojrzewa na tyle, aby dusza mogła wejść na drugi stopień, czuje się ona przynaglona, by nieustannie szukać Boga we wszystkim, co ją otacza:

„Drugi [stopień] zmusza duszę do ustawicznego szukania [Boga]. Dlatego też oblubienica, nie znalazłszy Go w nocy na łóżku (...), rzekła: «Wstanę i obiegnę miasto... i szukać będę Tego, którego miłuje dusza moja» (Pnp 3,2). Dusza szuka tu Boga bezustannie, jak to zaleca Dawid: «Szukaj zawsze oblicza Bożego, a szukając Go we wszystkich rzeczach, na niczym się nie zatrzymuj, dopóki Go nie znajdziesz» (por. Ps 104,4). W tym miłosnym szukaniu dusza podobna jest do oblubienicy, która strażników tylko zapytała o Umiłowanego i natychmiast pobiegła, zostawiając ich (Pnp 3,4); również do Marii Magdaleny, która nie zatrzymała się nawet przy aniołach strzegących grobu (J 20,14). Na tym stopniu dusza tak jest zatroskana, że we wszystkim szuka Umiłowanego; w myślach swoich, w słowach, w zajęciach, nawet przy jedzeniu, w czasie snu, czuwania i w ogóle we wszystkim, cała jej troska jest zwrócona do Umiłowanego” (2 N 19,2).

Trzeci stopień miłości skłania duszę do działania, jednocześnie utwierdzając w niej zapał i wzmacniając wytrwałość, by nie ustawała w czynieniu dobra:

„Na tym stopniu nawet wielkie czyny spełnione dla Umiłowanego uważa dusza za małe, mnogie za nieliczne, długi czas w służbie miłości za krótki, a wszystko na skutek rozpalenia w niej miłości. Jest tu dusza podobna do Jakuba, któremu po siedmiu latach służby i drugie siedem wydawały się krótkie z powodu jego wielkiej miłości (Rdz 29,20)” (2 N 19,3).

<sup>252</sup> W swoim wykładzie o stopniach miłości św. Jan od Krzyża powołuje się na średniowieczne pisma, które przypisuje św. Bernardowi i św. Tomaszowi z Akwinu. Szczegółowe badania dowiodły jednak, iż ową doktrynę o dziesięciu stopniach miłości opracował Helvicus Teutonicus, dominikanin z przełomu XIII i XIV w. – por. S. Castro, *Naśladowanie Chrystusa...*, s. 90-91. Por. także D. Wider, *Dynamizm miłości. Studium na temat dziesięciu stopni miłości w nauce św. Jana od Krzyża*, Kraków 2006.



Silą, jaką daje duszy miłość, sprawia, że „nawet wielkie cierpienia i zmartwienia, znoszone dla Boga, uważa za nic”. Byłaby gotowa poświadczyć śmiercią prawdziwość swej miłości: „owszem, gdyby mogła, oddałaby z radością po tysiąc razy życie dla tejże miłości. Nie mogąc tego uczynić, uważa siebie za nic nie wartą we wszystkim, co czyni i życie wydaje się jej bezużyteczne” (tamże). Dusza będąca na trzecim stopniu czuje się mała i nędzna, „pochodzi to stąd, że najpierw miłość pouczyła ją, na co zasługuje Bóg, a po wtóre, iż dzieła, jakie spełnia dla Boga, chociaż są liczne, zdają się jej niedoskonałe i pełne braków. Wszystko to więc zawstydzają ją i martwi, gdyż widzi, jak nędzne jest to, co czyni dla tak wielkiego Pana” (tamże).

Wraz z czwartym stopniem dusza zyskuje jeszcze większą cierpliwość i zdolność do ofiary:

„Czwarty stopień tych schodów miłości polega na tym, że dusza kochając Umiłowanego, wiele cierpi bez utrudzenia. Mówi bowiem św. Augustyn, że wielkie trudy i cierpienia niczym są dla miłości. O tym stopniu miłości mówiła oblubienica, gdy pragnąc wznieść się jeszcze wyżej, wołała do Oblubieńca: «Przyłóż mnie jako pieczęć do serca Twego, jako pieczęć do ramienia Twego, bo mocna jest jako śmierć miłość – czyli czyny i dzieła miłości (...)» (Pnp 8,6)” (2 N 19,4).

Duch rozpala się taką miłością, że potrafi zapanować nad ciałem, „nabiera tu takiej siły, że całkowicie owłada ciałem, i tak mało je ceni, jak drzewo jedną ze swych gałązek” (tamże). Cała uwaga i intencja duszy jest skierowana na Boga, zapomina o sobie, starając się jedynie sprawić radość i przyjemność Bogu, pragnie odwdziżyć się za to, co od Niego otrzymała:

„Nie szuka tu dusza wcale swej pociechy i upodobania ani w Bogu, ani w jakiejś rzeczy. Nie pragnie również i nie prosi Boga o łaski, gdyż czuje, że już ich otrzymała wiele. Wszystkie swe starania zwraca ku temu, by zaspokoić upodobanie Boże i oddać Mu jakąś przysługę za to, co od Niego otrzymała, choćby ją to wiele miało kosztować. Powtarza w duszy i w sercu: O Boże mój i Panie! Wielu idzie do Ciebie szukać w Tobie swej pociechy i swego zadowolenia i pragnie raczej tego, byś im udzielał łask i darów, niż tego, by Ciebie zadowolić i sprawić Ci przyjemność. Niewielu jest takich, którzy by umieli o sobie zapomnieć” (tamże).

Miłość na czwartym stopniu wyraża się tym, iż dusza „szuka tu ustawicznie Boga i pragnie cierpieć dla Niego” (tamże).

Piąty stopień miłości powoduje, iż „dusza gwałtownie pragnie i łaknie Boga” (2 N 19,5). Przejawia się to w pewnego rodzaju miłosnej niecierpliwości, dążącej do jak najszybszego zjednoczenia się z Umiłowanym:

„Gwałtowność miłości duszy (...), która pragnie objąć Umiłowanego i złączyć się z Nim, jest tak wielka, że wszelka zwłoka, choćby najmniejsza, wydaje się jej zbyt długa, bolesna i dręcząca. Mniema, że już znajduje swego Umiłowanego, a gdy jej pragnienie zostaje zawiedzione (co często bywa), omdlewa w tym pragnieniu. Mówi bowiem psalmista o tym stopniu miłości: «Pożąda i tęskni dusza moja do przedsieni Pańskich» (Ps 83,2) (tamże).

Dusza zostaje nakarmiona. Wcześniej cierpiała brak po to, aby potem tym więcej rozkoszować się dostatkiem pokarmu, jaki jej Bóg w swojej łaskawości udziela: „w tym głodzie miłości dusza zostaje nasycona miłością. Odpowiednio bowiem do głodu przychodzi jego zaspokojenie” (tamże).

Charakterystyczną cechą szóstego stopnia jest pewnego rodzaju lekkość i rześkość miłości duszy:

„Szósty stopień miłości tych schodów polega na tym, że dusza swobodnie wzlata ku Bogu, i po wielokroć Go dotyka bez omdlenia, biegnąc drogą nadziei. Miłość bowiem do tego stopnia ją tu umocniła, że swobodna podnosi się wzwyż. O tym stopniu miłości [mówi również prorok Izajasz]: «A którzy mają nadzieję w Panu, odmienia się, wezmą pióra jak orły: polecą, a nie utrudzą się» (40, 31), jak to czyniły na stopniu piątym” (2 N 20,1).

Owa rzutkość, prężność i świeżość miłości wynika z tego, iż zajęła ona już w duszy znaczny obszar. Ponadto dusza jest już prawie całkowicie oczyszczona. Św. Jan od Krzyża odnosi do tego stopnia miłość słowa Psalmu 119: „Biegnę drogą Twoich przykazań, bo czynisz moje serce szerokim” (Ps 119,32).

Wstępując na siódmy stopień, dusza zyskuje niezwykłą śmiałość i odwagę:

„miłość jej nie kieruje się tu rozsądkiem, by oczekiwać, ani jakąś radą, by się zatrzymać. Nie może też jej wstrzymać onieśmienie, gdyż łaski, jakie Bóg daje duszy, wzniecają w niej pełną zapалу śmiałość. Ten stan wyraża Apostoł, gdy mówi: «Miłość wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko wytrzyma» (1 Kor 13,7)<sup>253</sup>. Na tym stopniu miłości był Mojżesz, gdy prosił

---

<sup>253</sup> O wpływie i obecności myśli św. Pawła w pismach św. Jana od Krzyża – zob. M. Diez, *Pablo en Juan de la Cruz: sabiduria y ciencia de Dios*, Burgos 1990. W wielu miejscach w pismach św. Jana od Krzyża można dostrzec reminiscencje listów św. Pawła Apostoła. Chociażby wówczas, gdy karmelita podkreśla wiodącą i konstytutywną rolę miłości w życiu duchowym chrześcijanina (np. 2 N 21,10 „bez miłości

Boga, aby przebaczył ludowi winę, albo, jeśli nie uczyni tego, wymazał go z ksiąg, które sam napisał (Wj 32,31-32)” (2 N 20,2).

Modlitwa duszy będącej na siódmym stopniu odznacza się wyjątkową żarliwością, dzięki której taka dusza może wszystko u Boga osiągnąć lub uprosić, „toteż mówi Dawid: «Rozkoszuj się w Panu, a da ci, czego pożąda twe serce» (Ps 36,4)” (tamże).

Dusza odnosi się do swego Umiłowanego z ufnością i otwartością, nie ukrywa ani też nie hamuje swojego uczucia, „na tym stopniu miłości ośmiela się oblubienica prosić: (...) «Niech mię pocałuje pocałunkiem ust swoich» (Pnp 1,1)” (tamże). Na poprzednich stopniach miłości dusza niekiedy również może w tak bezpośredni sposób komunikować się z Panem, wówczas gdy niczym Estera zostanie obdarzona królewską przychylnością:

„Zanim dusza wejdzie na ten stopień, nie może się posuwać do takiej śmiałości, chyba że odczuje wewnętrzną łaskę skłonięnego ku niej królewskiego berła (Est 8,4). Inaczej bowiem mogłaby spaść z tych stopni, na które już weszła. Dusza powinna zatem zawsze postępować tutaj z pokorą” (tamże).

Zatem pewnego rodzaju rozmach miłości współgra z pokorą duszy, żyje ona wciąż w prawdzie przed Bogiem i sobą samą.

Wstępując na ósmy stopień miłości, „dusza chwytą i obejmuje Umiłowanego nie puszczając Go, według tego, co mówi oblubienica: «Znalazłam Tego, którego miłuje dusza moja. Pojmałam Go i nie puszczę» (Pnp 3,4)” (2 N 20,3).

Ósmy stopień miłości charakteryzuje pewna tymczasowość:

„Na tym stopniu zjednoczenia dusza zaspokaja swe pragnienia, lecz jeszcze nie na stałe. Raz bowiem przychodzi nasycenie, to znów przemija, gdyby bowiem trwało stale, dusza osiągnęłaby już w tym życiu pewien stopień chwały wiecznej. Zatem tylko na krótkie chwile utrzymuje się dusza w tym stanie” (tamże).

Dziewiąty stopień osiągają dusze doskonałe, które miłość Bożą rozpała mocnym płomieniem. Cieszą się one zjednoczeniem z Bogiem w Duchu Świętym. Jego działanie

---

bowiem żadna cnota nie jest miła Bogu”), nasuwają się na myśl słowa św. Pawła o tym, iż bez miłości wszystkie inne aspekty aktywności człowieka tracą sens i znaczenie przez Bogiem – por. 1 Kor 13,1-8: „bez miłości (...) byłby nikim” (por. 1 Kor 13,2), „bez miłości (...) nic bym nie zyskał” (por. 1 Kor 13,3) – por. tamże, s. 238.

przynosi w tych duszach owoce podobne jak w duszach Apostołów w Dniu Pięćdziesiątnicy.

Ostatni, dziesiąty stopień sanjuanistycznych „schodów miłości” „polega na tym, że dusza całkowicie upodabnia się do Boga, a to dzięki jasnemu widzeniu Boga. Udziela się jej ono bezpośrednio, gdy przyszedłszy w tym życiu na dziesiąty stopień miłości, wychodzi z ciała” (2 N 20,5). Nieliczne dusze, które przechodzą przez ten stopień, omijają czyściec, dostępując od razu szczęścia wiecznego w niebie.

Miłość wyjaśnia duszy wszystko to, co wcześniej było dla niej tajemnicą lub było ukryte dla jej zrozumienia: „Na ostatnim zaś stopniu jasnego widzenia, o który Bóg się opiera (...), nie ma dla niej nic zakrytego z racji zupełnego upodobnienia się do Boga” (2 N 20,6)<sup>254</sup>. Dusza uczestniczy w potędze, wiedzy, dobroci i miłości samego Boga.

Idąc więc po dziesięciostopniowych schodach miłości, dusza wykonuje ruch ekstatyczny – zapomina o sobie samej, opuszczając przy tym także wszystko inne, a wznosi się do Boga, w którym na nowo odnajduje siebie:

„Taką więc drogą, wśród tej teologii mistycznej i ukrytej miłości, oddala się dusza od wszystkiego, wychodzi z siebie samej, a wznosi się do Boga. Miłość bowiem podobna jest [do ognia], którego płomienie zawsze wzwyż się kierują, pragnąc zanurzyć się w centrum jego właściwej sfery” (tamże).

### 3.3. Cechy miłości

W optyce św. Jana od Krzyża wszystko w Bogu wynika z miłości i na niej się opiera: „Spojrzeniem Bożym jest miłowanie i udzielanie łask” (C 19,6)<sup>255</sup>. Gdy dusza

---

<sup>254</sup> „Nie w tym znaczeniu, by dusza stała się taka jak Bóg, to bowiem jest niemożliwe, lecz w tym, że cała upodabnia się do Boga. Dlatego będzie nazwana i rzeczywiście będzie Bogiem przez uczestnictwo” (2 N 20,6).

<sup>255</sup> Spojrzenie Boże, które jest miłością (por. C 32,3), przyobleka duszę chwałą, Oblicze Bożego Syna zostaje odbite w duszy. Wcześniej dusza błagała Boga o kryształowe źródło, w którym mogłyby odbić się oczy jej Umiłowanego, teraz sama stała się taką krynicą, w której może je dostrzec. W ich głębi odkrywa tajemnice wszelkiej łaski, jaką została obdarowana: „Otóż w tym spotkaniu tkwi wszystko, tkwi sekret pełnego wdzięczności śpiewu Oblubienicy (...). Magnificat – uczynił to wszystko On – nieskończona miłość” – B. Jiménez Duque, *En torno a san Juan de la Cruz*, Barcelona 1960, s. 138, cyt. za: S. Castro, *Naśladowanie Chrystusa...*, s. 119.

odkryje ten sposób bycia Boga, On okazuje jej swoją miłość z wielkim rozmachem i hojnością. Dusza również odwzajemnia Mu swoje uczucia i zaangażowanie:

„Przyjacielskie podarunki, jakie Oblubieniec składa duszy w tym stanie, są nieocenione, a chwała i wylewy boskiej miłości, które bardzo często między nimi zachodzą, są niewymowne. Dusza całkowicie jest zajęta czcią i wdzięcznością dla Niego, a On zajęty wywyższaniem jej, obdarowywaniem i uwielbianiem” (C 34,1).

Mistyk z Fontiveros uważa, iż najbardziej adekwatnym językiem do wyrażenia tej miłości jest chrystologiczny symbolizm nupcjalny<sup>256</sup>.

Afekt duszy do Chrystusa stopniowo rozwija się w niepowstrzymane crescendo. Pragnienie duszy wzrasta jednocześnie z jej przekonaniem, że jedynie na piersi Umiłowanego może odpocząć i uspokoić się.

37 strofa *Pieśni duchowej* wyraża pragnienie duszy, by wejść wraz z Oblubieńcem w głębokie skalne jaskinie<sup>257</sup>, symbolizujące Boże przymioty ukryte w Chrystusie, i by wspólnie kosztować „smaku i rozkoszy spowodowanych poznaniem tych tajemnic, przymiotów i potęgi Boga, poznanych we wspomnianych tajemnicach, jak np. Jego sprawiedliwość, miłosierdzie, mądrość, potęgą, miłość itd.” (C 37,2).

Miłość kryje w sobie pewnego rodzaju rozwojowy potencjał poznawczy – im bardziej dusza zagłębia się w Boże tajemnice, tym więcej ich odkrywa. Doktor Kościoła, posługując się metaforycznym językiem, opisuje tajemnice chrystologiczne jako groty skalne ze względu na to, iż „głębokie groty mają zwykle wiele pieczar i zakamarków. Podobnie również każda tajemnica Chrystusa jest pełna głębi

<sup>256</sup> Benedykt XVI określa mianem *erosa* miłość samego Boga: „Bóg miłuje, i ta Jego miłość może być określona bez wątpienia jako *eros*, która jednak jest równocześnie także *agape*” – *Deus caritas est*, nr 9. Jest to miłość twórcza, namiętna, pełna pasji. Powodowany tą miłością Bóg niejako zwrócił się przeciw samemu sobie, umierając na krzyżu za każdego człowieka. Dla Benedykta XVI bliskie jest platońskie rozumienie *erosa* jako siły wewnętrznej, „która «porywa» człowieka w stronę tego, co prawdziwe, dobre i piękne”. Papież definiuje greckiego *erosa* jako „upojenie, opanowanie rozumu przez «boskie szaleństwo», które wyrwa człowieka z ograniczoności jego istnienia i w tym stanie wstrząśnięcia przez boską moc pozwala mu doświadczyć najwyższej błogości. Wszystkie inne moce między niebem a ziemią wydają się w ten sposób jakby drugorzędnej wartości” – tamże, nr 4. Por. K. Knotz, *Boski eros w ujęciu Benedykta XVI*, <http://laboratorium.wiez.pl/2017/04/16/boski-eros-w-ujeciu-benedykta-xvi/> [z dn. 24.10.2017].

<sup>257</sup> „A potem na wyżyny  
W skaliste groty pójdziemy,  
Które w ukryciu są osłonięte,  
I tam w ich wnętrzu wszedłszy tajemnicze  
Soku granatów pić będziemy słodycze”  
(C 37)

i mądrości” (C 37,3)<sup>258</sup>. Owe groty są niezwykle głębokie, bogactwa, jakie są w nich złożone, są niewyczerpane:

„są one ukryte do tego stopnia, że choć wiele z tych tajemnic i wspaniałości odsłoniли święci Doktorzy i zrozumiały dusze święte w tym życiu, to jednak jeszcze niemal wszystko zostało w nich do powiedzenia i zrozumienia. Ileż to rzeczy można odkrywać w Chrystusie, który jest jakby ogromną kopalnią i mnogimi pokładami skarbów, w które, choćby się nie wiem jak wgłębiano, nie znajdzie się ich kresu i końca<sup>259</sup>. W każdym zaś zakątku tych Jego tajemnic napotkać można tu i tam nowe złoża nowych bogactw, jak na to wskazuje św. Paweł, mówiąc, że «w Chrystusie ukryte są wszystkie skarby mądrości» (Kol 2,3)” (C 37,4).

Droga do tych tajemnic Bożej Mądrości wiedzie nie inaczej, jak tylko

„przez uciski i cierpienia wewnętrzne i zewnętrzne (...). I do tej wiedzy tajemnic Chrystusowych, jaką można osiągnąć w tym życiu, nie można dojść inaczej, jak tylko przez wiele cierpień. Potrzeba do tego również wielkich łask Bożych, tak dla umysłu jak i dla zmysłów oraz usilnych ćwiczeń duchowych. Te wszystkie bowiem łaski są niższe od mądrości tajemnic Chrystusa, jako że są jakby przygotowaniem na drodze do niej” (C 37,4).

Dusza pragnie wejść w owe groty, „tzn. w Chrystusa” (C 37,5), zanurzyć się w nich, napić miłością i przemienić, „ukrywając się na piersi swego Umiłowanego. On sam bowiem zaprasza ją do tych rozpadlin, mówiąc w Pieśni nad Pieśniami: «Wstań, przyjaciółko moja, piękna moja, a przyjdź! Gołębico moja w rozpadlinach skalnych, w szczelinie parkanu» (2,13-14)” (tamże).

Będąc w stanie zaślubin duchowych dusza jest ściśle złączona z Bogiem, dlatego też nie czyni niczego bez Niego. Chociaż jej Oblubieniec nie potrzebuje na nowo wchodzić w owe skalne groty, jednak dusza mówi, że wejdą tam razem, aby podkreślić, że nie dokonuje tego sama, ale wspólnie w Chrystusie: „mówiąc zaś: pójdziemy tam,

---

<sup>258</sup> Św. Jan porównuje owe tajemnice Chrystusa również do owoców granatu: „Granaty oznaczają tu tajemnice Chrystusa, sądy mądrości Bożej i inne doskonałości oraz przymioty Boże, jakie się poznaje w Bogu przez zrozumienie tych tajemnic i sądów. Są one zaś niezliczone. Jak bowiem granaty mają mnóstwo ziaren wyrosłych i zamkniętych w swym okrągłym wnętrzu, podobnie i każdy przymiot, tajemnica, sąd i doskonałość Boża kryje w sobie mnóstwo przedziwnych zrządeń i wspaniałych dzieł Boga zamkniętych i podtrzymywanych w kulistym zamknięciu doskonałości” (C 37,7).

<sup>259</sup> „Ta gęstwina mądrości i wiedzy Boga jest tak głęboka i niezmierzona, że choćby dusza wiele z niej poznawała, może wchodzić zawsze jeszcze głębiej. Jest to bowiem niezmierzoność i bogactwo Jego niepojętych skarbów, jak to określa św. Paweł: «O głębokości bogactw, mądrości i umiejętności Bożej! Jakże niepojęte są sądy Jego i niedościgłe drogi Jego» (Rz 11,33)” (C 36,10).

chce powiedzieć: tam się przeobrazimy, tzn. ja w Ciebie przez miłość” (C 37,6); „przemienia się dusza w sposób bardzo wzniosły i ścisły w miłości Bożej, (...) kochając i dziękując znowu Ojcu z wielkim smakiem i rozkoszą za Jego Syna Jezusa Chrystusa. Czyni to zaś wraz z Chrystusem, zjednoczona z Chrystusem” (tamże).

Dusza wraz ze swym Umiłowanym smakuje słodycz Bożej miłości, doświadcza tu wnikięcia w tajemnice Bożej potęgi, dobroci, pokory, świętości, sprawiedliwości, miłosierdzia, mądrości, opatrności, czerpiąc z poznania tych wszystkich Bożych cech Jego miłość, którą każdy z Jego przymiotów odzwierciedla na swój sposób. Poprzez zjednoczenie z Chrystusem dusza zostaje włączona w wewnętrzną wymianę miłości:

„Sok granatów, którego, jak mówi oblubienica, kosztować będą ona i Oblubieniec, jest to używanie i rozkoszowanie się miłością Boga. Rozkosz ta spływa na duszę przez poznawanie Bożych tajemnic. I jak z wielu ziaren granatu jeden sok spływa, gdy się je spożywa, tak również ze wszystkich wspaniałości i wielkości Boga, udzielanych duszy, spływa na nią jedno używanie i rozkosz miłości. I to jest ów napój Ducha Świętego, który ona zaraz ofiaruje swemu Bogu, Słowu-Oblubieńcowi, z wielką czułością miłości” (C 37,8).

Dopóki miłość nie osiągnie swojego celu, jest w nieustannym ruchu i dążeniu<sup>260</sup>. W *Pieśni duchowej* znajduje się wiele słów opisujących ten dynamizm: „wyjście”, „bieg”, „szukanie”, „spotkanie”, „rana”, „ogień”, „płomień”. W naturze miłości leży zatem, iż nie spocznie, dopóki nie rozwinie całego swojego potencjału. Najpierw zdobywa teren zmysłów duszy, ukierunkowując ją ku Chrystusowi, pomaga jej transcendować wszystkie rzeczy, które nie są Bogiem samym, sprawia, że dusza może powiedzieć:

„W noc jedną pełną ciemności,  
Udręczeniem miłości rozpalona,  
O wzniosła szczęśliwości!  
Wyszłam nie spostrzeżona,  
Gdy chata moja była uciszona”  
(P V,1).

---

<sup>260</sup> Por. S. Castro, *Hacia Dios...*, s. 76-85.

### 3.3.1. Wylączność

Miłość dotyka tu najtajniejszej głębi ludzkiego bytu, „zar ten bowiem przenika samą substancję duszy” (2 N 13,3). W tym przejawia się także jej na wskroś personalny charakter. Św. Jan od Krzyża ma na uwadze wciąż troskę o to, aby czytelnik jego dzieł nie utożsamiał miłości z intensywnymi przeżyciami, pocieszeniami duchowymi czy innego typu doświadczeniami. Nic bardziej mylnego, miłość bowiem „nie polega na odczuwaniu wielkich rzeczy, lecz na wielkim ogołoceniu i cierpieniu dla Umiłowanego” (D 114). Natura prawdziwej miłości do Boga wyraża się w jej inklinacji do wylączności: „kochać, to starać się dla miłości Boga wyrzec się i ogołocić ze wszystkiego, co nie jest Bogiem” (2 S 5,7).

Nagrodą duszy jest Ten, którego kocha<sup>261</sup>. Pamiętając o ewangelicznej przestrodze, iż nie można służyć dwóm panom (por. Mt 6,24), dusza, by nie wzgardzić lub nie zapomnieć o Bogu „porzuciła wszystko, co nie jest Bogiem, tzn. wszystkie rzeczy i siebie samą. I zagubiła się wszystka z powodu miłości Bożej” (C 37,10). Juan de Yepez ukazuje tu naturalną dynamikę miłości: „Kto bowiem jest naprawdę rozmiłowany, ten bez zwłoki traci wszystko pozostałe, aby zyskać więcej w tym, co kocha. I tutaj więc mówi dusza, że zgubiła siebie samą, czyli że zgubiła siebie rozmyślnie” (tamże).

Z miłości do Chrystusa dusza dobrowolnie wybiera samotność – czyli życie z dala od tego wszystkiego, co nie jest Nim samym:

„Żyła ukryta w samotności  
I w samotności swe gniazdo uwiła,  
I w samotności ją prowadził  
Umiłowany, w którym siebie zagubiła,  
I Jego w samotności miłość zraniła”  
(C 35).

---

<sup>261</sup> Wyrażają to słowa oblubienicy:

„Odtąd już nigdy błoń zielona  
Nie ujrzy mnie, ni pójdę kiedyś w tamte strony!  
Powiedźcie wszystkim, żem dla nich zgubiona.  
Poszłam, gdzie mnie porwała miłość,  
Zgubiłam wszystko, lecz mam skarb niezgłębiony!”  
(C 29)



Bóg, widząc zaangażowanie oblubienicy, aby zrekompensować jej takie oddanie, prowadzi ją ku samotności, w której udziela jej się sam na sam. Wymianę tych dwóch samotności ukazuje fragment komentarza św. Jana do 35 i 36 strofy *Pieśni duchowej*:

„Oblubieniec bowiem nie tylko kocha samotność duszy, lecz zraniony miłością zostaje zraniony tym właśnie, że dusza z miłości dla Niego opuściła wszystko i zostaje w zupełnej samotności. Ponieważ ona zraniona została Jego miłością, On nie pozostawił jej samotnej, lecz został również zraniony jej miłością, w której ona trwała, a widząc, że niczym innym się nie zadowala, sam ją prowadzi do siebie, pociągając ją do siebie i ogarniając” (C 35,7);

„Szczególną właściwością kochających się jest to, że wolą raczej radować się sobą w oddaleniu od wszelkich stworzeń niż w jakimś towarzystwie. Ponieważ jeśliby nawet byli razem, obecność jakiegoś obcego towarzystwa, choćby nie mówili nic więcej poza towarzystwem niż przy nim i choćby także owo towarzystwo nic nie mówiło, wystarczy, że tam jest, by nie radowali się według swego upodobania. Przyczyną tego jest to, że miłość jest zjednoczeniem dwóch osób samotnych, które wobec tego chcą się udzielać sobie w samotności” (C 36,1)<sup>262</sup>.

### 3.3.2. Proegzystencja

Dokonała tego podwójnym sposobem. Po pierwsze postawiła swego Umiłowanego ponad siebie samą, w bezinteresownym akcie oddania się Jemu – „zagubiła siebie, nie zwracając w niczym na siebie uwagi, lecz pamiętając jedynie o Umiłowanym. Oddała Mu się dobrowolnie, bez żadnej korzyści, zatraciła się w sobie samej, nie chcąc już nic dla siebie” (C 37,10).

<sup>262</sup> Por. S. Castro, *Naśladowanie Chrystusa...*, s. 120. O podobnej syntonii i przenikaniu się miłości i samotności pisze także R.M. Rilke. Jego zdaniem „miłość to czuwanie nad czyjąś samotnością” „to „dwie samotności, które spotykają się i nawzajem wspierają” – Rainer Maria Rilke, [https://pl.wikiquote.org/wiki/Rainer\\_Maria\\_Rilke](https://pl.wikiquote.org/wiki/Rainer_Maria_Rilke) [z dn. 24.10.2017]. F. Ruiz, analizując 35 strofę *Pieśni duchowej* św. Jana od Krzyża pisze: „Pełna treści i piękna strofa, zarówno jeśli chodzi o wersyfikację, jak i o komentarz. Ciągłe powtarzanie tego samego motywu w różnych odcieniach znaczeniowych ostatecznie wywołuje uczucia: dwadzieścia osiem razy «samotność», dziewięć razy «sam/samotny», dziesięć razy «sam na sam». To umiłowana samotność, owoc tak wielu bolesnych samotności” – F. Ruiz, *San Juan de la Cruz, Obras completas*, s. 865, cyt. za: S. Castro, *Naśladowanie Chrystusa*, s. 120-121). Oblubieniec wypełnia teraz to, o co wcześniej prosiła go dusza w trudnych chwilach odczuwanej przez nią nieobecności: „Bądź zatem Ty sam, (...) posłańcem dla mnie i samą wieścią” (C 6,7).

Po drugie – umiłowała swego Pana ponad wszystkie rzeczy, dlatego też wyrzekła się przywiązania do nich, „nie zważając na nie, lecz pamiętając jedynie o tych, które dotyczą Umiłowanego. I to znaczy zagubić się, tj. pragnąć zagubienia, by się odzyskać” (tamże)<sup>263</sup>.

Charakterystyczną cechą miłości jest pewnego rodzaju ciągły ruch proegzystencjalny, stała inklinacja serca: „Właściwością miłości doskonałej jest nie szukać dla siebie niczego, nie przypisywać sobie niczego, lecz wszystko Umiłowanemu. Jeżeli tak jest w miłości ziemskiej, o ileż bardziej w miłości Bożej” (C 32,2). Patrząc przez pryzmat miłości (a zatem patrząc prawdziwie i dostrzegając niuanse, które bez przepełnionego miłością spojrzenia łatwo pominąć), dusza-oblubienica przyznaje absolutne pierwszeństwo we wszystkim łasce Boga, swojego Oblubieńca, przyznaje, że „wszystko jest łaską”<sup>264</sup>:

„O ile więc w poprzednich dwóch strofach oblubienica jeszcze sobie coś przypisuje, (...) to teraz postępuje inaczej (...). W trosce i obawie, by nie przyznano jej jakiejś wartości i zasługi, a tym samym, by się nie przypisywało Bogu mniej, niż Mu się należy i niż ona pragnie, wszystko przypisuje Bogu i równocześnie dzięki Mu składa, że to, iż dał się ująć włosem jej miłości i zranic okiem jej wiary, było Jego łaską, iż spojrzał na nią z miłością<sup>265</sup>. Tym spojrzeniem uczynił ją wdzięczną i miłą Sobie samemu. Dla tej też łaski i wartości, jaką od Niego otrzymała, zasłużyła na Jego miłość i stała się zdolną sama w sobie mile uwielbiać swego Umiłowanego i pełnić uczynki godne Jego łaski i miłości” (C 32,2).

---

<sup>263</sup> Miłość jest tak głęboko wpisana w strukturę ludzkiego bytu, iż dopiero w niej człowiek staje się sobą, odnajduje swoją prawdziwą tożsamość: „nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego” – Sobór Watkański II, Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965), nr 24.

<sup>264</sup> Por. ŻZ 36.

<sup>265</sup> „Spojrzenie Boże to miłość Boża” (C 32,3).

### 3.3.3. Bezinteresowność

Ta cecha miłości przejawia się w tym, iż uważa ona za słuszne, by umniejszyć siebie, a wywyższyć Ukochanego:

„Ten jest rozmiłowany w Bogu, kto nie szuka korzyści ani zapłaty, lecz pragnie raczej zgubić wszystko, nawet siebie samego dla Boga. I to uważa za swój zysk. Wyraża to św. Paweł w słowach: *Mori lucrum* (Flp 1,21), tzn. umrzeć dla Chrystusa wszystkim rzeczom światowym i sobie samemu, jest dla mnie zyskiem duchowym. I tutaj dusza mówi, że zyskała, gdyż kto nie umie zgubić wszystkiego, nic nie zyska, raczej jeszcze siebie zgubi, jak mówi Pan w Ewangelii: «Kto by chciał życie swe zachować, straci je; a kto by stracił życie swe dla mnie, znajdzie je» (Mt 16,25)” (C 29,11).

Gdy Bóg jest już dla duszy wszystkim, co ma, oraz gdy tym sposobem odzyskała na nowo samą siebie, wszystko, co dusza czyni, jest dla niej zyskiem, „siła jej władz zwraca się do duchowego przestawiania z Oblubieńcem w pełnej słodczy miłości wewnętrznej” (C 30,1). Patronowi hiszpańskich pisarzy trudno jest oddać słowami subtelność i piękno wzajemnej miłości Boga i duszy w tym stanie. Św. Jan przyrównuje tu postawę duszy do zachowania się narzeczonej w dniu zaręczyn: „Nie myśli o niczym i nie zajmuje się niczym, tylko ucztą i rozkoszą miłości. Wydobywa wszystkie swoje klejnoty i wdzięki, by sprawić radość Oblubieńcowi” (C 30,1).

On również okazuje swojej ukochanej wszystko to, co jest w nim dla niej zachwycające:

„przedstawia jej wszystkie swe bogactwa i okazuje swe wdzięki, by jej sprawić ucztę i pociechę. W tych duchowych zaręczynach odczuwa dusza to, co mówi oblubienica w Pieśni nad Pieśniami: «Ja dla Miłego mego, a dla mnie Miły mój» (6,2). Wszystkie bowiem cnoty i wdzięki oblubienicy-duszy oraz wielmożności i wdzięki Oblubieńca, Syna Bożego, ukazują się w pełnym blasku w tym święcie zaręczyn i są przygotowane na gody weselne zaręczonych” (C 30,1).

### 3.3.4. Równość<sup>266</sup>

Spoglądając niejako do wnętrza<sup>267</sup> misterium miłości, św. Jan od Krzyża dostrzega w niej trzy cechy, wyrażające się w potrójnej prośbie, jaką dusza kieruje do swojego Oblubieńca (por. C 36,3). Prosi Go najpierw o radość i smak miłości („Radujmy się sobą, mój Miły”), następnie o to, by mogła upodobnić się do Niego („Chodźmy się przejrzeć w Twojej piękności”) oraz o to, by mogła poznać i zgłębić Jego sekrety („I wejdźmy w puszcz ostępy cieniste”).

Słodycz miłości, o której mówi dusza, wynika nie tylko z jej zjednoczenia z Bogiem, ale również jest owocem

„pełnienia miłości aktualnej i czynnej, czy to w woli przez [wewnętrzne] akty uczucia miłości, czy przez zewnętrzne akty spełniania dzieł odnoszących się do służby Umiłowanego. Miłość bowiem, gdzie swoją siedzibę założy, takiej nabywa właściwości, że, jak już mówiliśmy, pragnie ciągle smakować w swych radościach i słodyczach, którymi są wewnętrzne czy zewnętrzne praktyki miłości” (C 36,4).

Celem tego praktykowania miłości jest upodobnienie się duszy do Oblubieńca, dusza stara się pełnić uczynki miłości, aby mogła przegłądać się w piękności Boga w życiu wiecznym. Pragnie pozyskać Jego piękno, aby dzięki temu, gdy Chrystus będzie patrzeć na nią, mógł dostrzec w niej swoje piękno. Wówczas również dusza rozpozna siebie samą w Nim przez Jego piękność, która jest im obojgu wspólna: „I będę się zdawała być Tobą w Twojej piękności, a Ty będziesz się zdawał być mną w tejże Twojej piękności. Piękność moja niech będzie Twoją pięknością, a Twoja piękność

---

<sup>266</sup> Wzrost miłości, jaki odczuwa dusza po przejściu nocy ciemnej, ukierunkowany jest na podobieństwo, zgodności równość z Chrystusem. Symbol oblubieńczy rozwijany przez św. Jana od Krzyża, charakteryzujący się równością Oblubieńca i oblubienicy, staje się tym bardziej namienny, biorąc pod uwagę fakt, iż w XVI w. status kobiety w małżeństwie nie był z pewnością postrzegany jako partnerski, lecz nosił silny odcień podporządkowania mężczyźnie – por. R. Myszkowski, *Klucz do lektury „Pieśni duchowej” św. Jana od Krzyża. Studium relacji oblubieńczej*, Kraków 2007, s. 155.

<sup>267</sup> Jednocześnie spoglądając jakby z jej wnętrza – tzn. nie będąc zdystansowanym teoretykiem, ale apostołem żywego Boga, człowiekiem modlitwy, św. Jan od Krzyża staje się wiarygodnym świadkiem, nauczycielem i przewodnikiem duchowym. Jak uczył Hans Urs von Balthasar, „miejsce, z którego miłość może być obserwowana i poświadczona, nie może znajdować się poza miłością (w «czystej logiczności» tak zwanej nauki); ono może być tylko tam, gdzie się znajduje «sprawa», mianowicie w samym dramacie miłości – H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997, s. 66, cyt. za: J. Szymik, *Przyszłość i zadania teologii*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2 (2017), s. 136.

niech będzie moją pięknnością” (C 36,5)<sup>268</sup>. To współuczestnictwo w Bożym pięknie realizuje się w szczególny sposób w formie przybranego synostwa Bożego chrześcijan, dzięki któremu dusza prawdziwie może za Chrystusem powiedzieć Bogu: „Wszystko (...) moje jest twoje, a Twoje jest moje” (J 17,10).

Według teorii scholastycznej, za którą podąża myśl św. Jana od Krzyża, kochać znaczy pragnąć i szukać dobra umiłowanej osoby. A zatem prawdziwie kochać oznacza pragnąć i szukać dla niej jedyne Prawdziwego Dobra, nieskończonego. W podobny sposób kocha Bóg, pragnie zrównać człowieka z sobą samym:

„należy wiedzieć, że Bóg jak nie kocha niczego poza sobą, tak samo również kocha wszystko nie inaczej, jak samego siebie. Wszystko bowiem kocha dla siebie, zaś miłość ma rację celu. Bóg więc nie kocha stworzeń dla nich samych, tylko dla siebie. Gdy więc kocha duszę, tym samym wprowadza ją niejako w siebie, równa ją z sobą, czyli kocha ją w sobie samym tą samą miłością, jaką kocha siebie” (C 32,6).

Konsekwencją tego wprowadzenia duszy w tę wewnątrztrynitarną przestrzeń jest nieustanne przebywanie duszy w obszarze Bożej miłości, wszelkie działanie, jakie podejmuje, jest zanurzone w Bogu: „dusza w każdym czynie, jako że spełnia go w Bogu, zasługuje na miłość Boga” (tamże).

### 3.3.5. Pozostałe cechy

Poznanie odwiecznych Bożych wyroków, Jego dróg i myśli stanowi dla duszy przedmiot ogromnego pragnienia, jej miłość dąży do jak najpełniejszego poznania Ukochanego. Każde, choćby niepełne przeniknięcie Jego zamysłów przynosi jej

---

<sup>268</sup> „Miłosne poznanie odbywa się tu „w sposób wrodzony, intuicyjno-egzystencjalny, bez odmiennych form i sposobów, przez sympatię, zgodnie z tym, jak wyjaśniłby to obecnie Max Scheler. To ono następuje po «przebywaniu z drugą osobą» (...). Życie w życiu Boga. Umiłowana przeobrażona w Umiłowanego” – B. Jiménez Duque, *El amor divino en san Juan de la Cruz*, „Teologia Espiritual” 24 (1980), s. 418, cyt. za: S. Castro, *Naśladowanie Chrystusa...*, s. 92. Piękno jest kształtem miłości. Św. Jan wspomina o wzajemnym upodobnieniu się w piękności Umiłowanego i Umiłowanej w podobny sposób jak o ich zjednoczeniu w miłości. Jest to zatem pewnego rodzaju *unión de hermosura* – por. A. Klupczyński, *Piękno Boga u św. Jana od Krzyża*, „Zeszyty Karmelitańskie” nr 4 (2002), s. 67.

nieopisaną rozkosz przechodzącą wszelkie zmysły. Byłaby gotowa ponieść wiele trudów, aby zanurzyć się w misteria Jego wiedzy i mądrości:

„I byłaby to dla niej pociecha i wesele niewypowiedziane, choćby jej przyszło przejść przez wszystkie, jakie są na świecie przykrości i trudy, i przez wszystko, cokolwiek by mogło posłużyć jako środek ku temu, przez trudności i zmartwienia, przez uciski i niebezpieczeństwa śmierci, byle tylko mogła wnikać głębiej w swego Boga” (C 36,11).

W pewnym sensie można by z pism św. Jana od Krzyża wyprowadzić wniosek, że miłość jest potężniejsza od samego Boga:

„Wielka jest moc i stanowczość miłości, kiedy samego Boga chwyta i wiąże. Szczęśliwa dusza miłująca, gdyż samego Boga ma więźniem oddanym na wszystko, czego by pragnęła, ponieważ jest On taki, że jeśli odnosić się do Niego z miłością i dobrocią, wszystko z Nim uczynić można. Innym zaś sposobem nie ma słów ani mocy na Niego, chociażby były najszczytniejsze. Przez miłość zaś jednym włosem można Go związać”<sup>269</sup> (C 32,1).

Dzięki temu prośba duszy kochającej Boga zostanie zawsze wysłuchana – „Bóg bowiem jest taki, że spełni wszystko, gdy się Go prosi o dobro i według Jego woli” (3 S 44,3). Wszystko, co człowiek otrzymuje od Boga, ma swój początek w miłości.

Dotyczy to na przykład modlitwy. Gdy dusza wchodzi w kontemplację, ustaje działanie jej władz. Wówczas zadaniem duszy jest przyjmowanie tego, co przynosi jej Boża obecność:

„Wtedy rzeczywiście to rozkoszne poznanie dokonuje się w duszy samo, a ona nie czyni nic, tylko trwa w miłosnej uwadze na Boga, nie pragnąc nic widzieć ani odczuwać. W tym stanie Bóg udziela się duszy biernie, podobnie jak udziela się światło temu, co nic nie czyni, jeno ma oczy otwarte. To przyjmowanie światła, wlewającego się w duszę sposobem nadprzyrodzonym, jest poznaniem biernym. I jeżeli mówimy o duszy, że nic nie działa, to nie dlatego, żeby nie poznawała, lecz że nie poznaje własnym wysiłkiem. Przyjmuje bowiem tylko to, co się jej udziela, jak to się dzieje w oświeceniach, objawieniach czy natchnieniach Bożych” (2 S 15,2).

---

<sup>269</sup> „I jednym tylko włosem moim,  
Który na mojej szyi wiewem poruszony  
Ujrzałeś boskim wzrokiem Twoim,  
Zostałeś ubezwładniony,  
Jednym mych oczu spojrzeniem zraniony!”  
(C 31)

Miłość przynosi człowiekowi prawdziwą radość<sup>270</sup>, gdyż jest on stworzony z niej i dla niej, odkupiony przez nią<sup>271</sup>, ciągle otoczony przez jej troskliwą i stwórczą siłę. W niej znajdują swoje nasycenie ostateczne ludzkie aspiracje, dążenia i pragnienia. Spełnianie dobrych czynów i posiadanie cnót moralnych samo w sobie nie sprawia, że człowiek zasługuje na życie wieczne: „Chrześcijanin winien się zatem radować nie tym, że spełnia dobre uczynki i naśladuje cnoty, lecz tym tylko, że czyni to dla samej miłości Boga, bez żadnego innego względu” (3 S 27,4)<sup>272</sup>.

Podobnie jak św. Paweł Apostoł Jan od Krzyża uczy, że żaden charyzmat bez miłości nie przybliży człowieka do Boga: „przed Bogiem więcej znaczy jeden czyn czy akt woli spełniony w miłości, niż wszystkie widzenia i obcowania niebieskie” (2 S 22,19); „czymże bowiem jest to, co nie rodzi w duszy pokory, miłości, (...) świętej prostoty?” (2 S 29,5). W miłości streszcza się i zawiera wszystko, jest tym, co najbardziej jest pożyteczne dla dobra samej duszy i Kościoła: „odrobina tej czystej miłości jest bardziej wartościowa przed Bogiem i wobec duszy i więcej przynosi pożytku Kościołowi niż wszystkie inne dzieła razem wzięte, chociażby się nawet zdawało, że dusza nic nie czyni” (C 29,2). Żyjąc miłością Boga, dusza jest najbliższa swojemu ostatecznemu celowi, gdyż „dla tej miłości zostaliśmy stworzeni” (C 22,3).

---

<sup>270</sup> Ekspansja i pogłębienie miłości w sercu oblubienicy jest także przyczyną radości Boga. Cieszy się On, mając blisko siebie tę, którą kocha, oglądając ją bezpieczną i wykupioną z niewoli grzechu i innych niedoskonałości: „Naprawdę wzruszającą jest rzeczą patrzeć na szczęście i radość, jaką ma ten kochający Pasterz i Oblubieniec duszy, widząc ją już tak wzbogaconą i udoskonaloną, spoczywającą w Jego ramionach, objętą Jego rękami w tym upragnionym złączeniu i zjednoczeniu. I nie tylko sam się raduje, lecz czyni uczestnikami swej radości aniołów i dusze święte (...). Nazywa duszę w tych słowach swą koroną, swą oblubienicą, weselem serca swojego” (C 22,1).

<sup>271</sup> „Jeżeli istnieje ta absolutna miłość, z jej absolutną pewnością, wówczas – i tylko wówczas – człowiek jest «odkupiony» niezależnie od tego, co wydarzyłoby się w jego szczególnym przypadku. To mamy na myśli, gdy mówimy: Jezus Chrystus nas «odkupił»”. Zaakceptować tę miłość i wkroczyć tym samym w prawdę – to właśnie jest życiem. Doświadczyć tego, że jestem kochany przez Prawdę” – J. Szymik, *Piękno katolicyzmu...* [z dn. 7.09.2017].

<sup>272</sup> Aby sprostać temu wyzwaniu, św. Jan podaje następujące wskazówki, którymi należy się kierować: „By radość z dóbr moralnych łatwiej skierować ku Bogu, powinien chrześcijanin pamiętać, że zasługa z jego dobrych uczynków, jakimi są posty, jałmużny, pokuty, [modlitwy] itd., wypływa nie tyle z ich ilości i rodzaju, ile raczej z miłości Boga, dla której są spełniane. Tym też są doskonalsze, im spełniane są z czystsza i większą miłością, a mniejszym szukaniem w nich (na ziemi czy w niebie) radości, upodobania, pociechy i pochwały. Przeto nie powinniśmy pogrążyć serca w upodobaniu, pociechach, słodczy i tym podobnych rzeczach, jakie pociągają za sobą dobre ćwiczenia i uczynki, lecz radość z nich wypływającą odnosić do Boga i Jemu samemu pragnąć służyć przez te cnoty. Należy oczyszczać się z tej radości i pozostawać co do niej w ciemnościach, pragnąc, by jeden tylko Bóg radował się tym, co czynimy i podobał sobie w tym w skrytości. Dusza, pozostająca w takim usposobieniu, nie kieruje się żadnym innym względem i ma na celu tylko cześć i chwałę Boga. Skupia się wtedy w Bogu wszystka siła woli odnośnie do tych dóbr moralnych” (3 S 27,5).

Miłość jest niejako dłonią Syna Bożego, środkiem, poprzez który komunikuje się On z duszą. Delikatny i wewnętrzny smak ducha miłości zawiera w sobie obfitość wszelkich duchowych smaków, w bardzo wysokim stopniu (por. 2 N 9,1).

Miłość jest dla duszy jednocześnie słodka i bolesna. Rany miłości Bożej z jednej strony sprawiają cierpienie: „Dusza zraniona strzałą miłości, o jakiej mówimy, nie zaprzestaje szukać lekarstwa na swój ból. Nie tylko jednak nie znajduje go, lecz wszystko, co mówi i czyni powiększa jeszcze jej ból” (C 9,1). Jednak z drugiej strony te rany niosą ze sobą dla duszy słodycz i szczęście:

„Rany bowiem miłości są tak słodkie i pełne takiej rozkoszy, że jeśli nie zadają śmierci, nie mogą duszy zadowolić. Tak są słodkie, że chciałaby, aby ją raniły aż do zabicia i dlatego pyta: Dlaczego, gdy rozdarłeś miłością me serce, nie dasz balsamu tej ranie? Czyli innymi słowy: zraniwszy to serce tak głęboko, czemu nie leczysz go, zabijając je miłością? Jesteś przyczyną uzdrowienia przez śmierć z miłości! W ten sposób serce zranione bólem z powodu Twojej nieobecności, ozdrowieje dzięki rozkoszy i chwale Twojej słodkiej obecności” (C 9,3).

Jest to „miłość, której zadaniem jest ranić, by tym więcej rozmiłować i sprawić rozkosz, będąc w tej duszy jednym żywym płomieniem, zadaje jej rany swymi delikatnymi płomykami najczulszego kochania” (Ll 1,8), miłość, która rani, nie zabijając, kradnie, nie biorąc całkowicie w posiadanie swej zdobyczy<sup>273</sup>.

Obecny w miłości ból i cierpienie nie umniejszają wielkości i szczęścia, jakie płynie z miłości Boga dla duszy: „dusza kochając Umiłowanego, wiele cierpi bez utrudzenia. Mówi bowiem św. Augustyn, że wielkie trudy i cierpienia niczym są dla miłości” (2 N 19,4).

Boża miłość jest impulsem, bodźcem do działania, czynnikiem podnoszącym człowieka, kierującym go nieustannie i wciąż na nowo ku Bogu, jest przyciąganiem, wewnętrznym wstrząsem, płomieniem. Na drodze miłości „oddala się dusza od wszystkiego, wychodzi z siebie samej, a wznosi się do Boga. Miłość bowiem podobna

---

<sup>273</sup> Dusza mówi:

„I gdyś mnie porwał,  
Czemuś mnie znowu zostawił?”

Św. Jan komentuje: „Porwać coś, to znaczy pozbawić dotychczasowego pana władzy nad tą rzeczą i przyswoić ją sobie. Skarży się więc dusza Umiłowanemu, że porwawszy jej serce przez miłość, pozbawiwszy ją nad nim władzy i posiadania, pozostawia ją w takim stanie, nie biorąc go naprawdę na swą własność i nie przyswajając, jak to czyni złodziej ze swą zdobyczą, którą unosi z sobą” (C 9,3-4).



jest [do ognia], którego płomienie zawsze wzwyż się kierują, pragnąc zanurzyć się w centrum jego właściwej sfery” (2 N 20,6). Jest potężniejsza niż śmierć.

### **3.4. Poznanie Boga przez miłość**

Pragnienie Chrystusa, tęsknota za spotkaniem z Nim jest zdaniem hiszpańskiego mistyka wpisane głęboko w rdzeń ludzkiego bytu. Miłość jest tym, co najbardziej Boga „chwytą za serce”: „Miłujesz Ty, Panie, roztropność, miłujesz światło, lecz ponad wszystkie czynności duszy kochasz najbardziej miłość” (D, *Prolog*). Znajduje się ona u początku, w środku, a także na zaawansowanych etapach drogi duchowego rozwoju człowieka.

#### **3.4.1. Ogień miłości**

Dusza kocha Boga przez Boga, mocą Ducha Świętego, który rozpala jej serce. Jeśli jest ono oczyszczone, dosięga samego wnętrza Boga. W ten sposób kocha Boga w Bogu. Osiąga w ten sposób pewne doskonałości (*los primores*), jeśli chodzi o sposób miłowania (jest on naznaczony głębokim uwielbieniem i wdzięcznością; por. Ll 3,81).

Dusza otrzymuje tu pewną łaskę, którą nazywa „dotknięciem iskry” (C 25,5): „jest to pewne subtelne dotknięcie duszy przez Umiłowanego, niekiedy nawet wtedy, kiedy ona jest mniej skupiona. Zapala ono serce takim ogniem miłości, iż wydaje się całe iskrą ogniska, które zstępuje i rozpala ją” (tamże). Ogień/iskra jest tu dla św. Jana od Krzyża najbardziej odpowiednim symbolem do opisanego tego, co dokonuje Bóg w duszy, którą rozpala swoją miłością. Owa miłość odznacza się, podobnie jak ogień, nieustannym ruchem, rozprzestrzeniając się w duszy, którą ogarnia swoim ciepłem i światłem, sprawia, że wychodzi ona sama z siebie, przekracza siebie, pozostawia swój egoizm, rozciąga się daleko poza swój ciasny krąg, w którym żyła dotychczas, otwierając się coraz bardziej na to, co uniwersalne.

Iskra Bożej miłości budzi duszę ze snu: „wówczas z wielką gwałtownością, jakby się ktoś nagle przebudził, rozpala się wola do miłowania, pragnienia, wysławiania, dziękczynienia, uwielbienia, poważania i błagania Boga ze słodką miłością” (tamże). Miłość Boża umacnia i uzdrawia duszę, którą bierze w posiadanie.

W poemacie o żywym płomieniu miłości dusza mówi o ranie pełnej „błogiego uczucia” (Ll 2)<sup>274</sup>. Ogień miłości, identyfikowany z Duchem Świętym (por. Ll 1,19), działa podobnie jak zwykły, naturalny ogień:

„żar materialnego ognia zawsze zadaje ranę ciału, którego dotyka, a ma tę właściwość, że jeśli się go przykłada do rany niezadanej przez ogień, sprawia, iż odtąd staje się ona raną ogniową. Tę właściwość ma również ów żar miłości. Dusza, której dotyka, niezależnie od tego, czy miała już w sobie inne rany nędzy i grzechów, czy była zdrowa, natychmiast zostaje zraniona miłością, a rany pochodzące z innych przyczyn stają się ranami miłości” (Ll 2,7).

Ta rana Bożej miłości jest więc bardzo pożądana przez duszę, gdyż wszystko przemienia w miłość.

Różnica między raną cielesną a tą zadaną przez ogień Ducha Świętego polega na tym, że pierwszą leczy się za pomocą różnych środków, natomiast jedynym lekarstwem na drugą jest ona sama:

„Za każdym bowiem razem, gdy ten żar miłości dotyka rany miłości, powiększa tę ranę, a im bardziej ją rani, tym lepiej leczy ją i uzdrawia. Kochający bowiem im głębiej jest zraniony, tym jest zdrowszy, a lekarstwem na miłość jest ciągle powiększanie i odnawianie zadanej rany aż do tego stopnia, by rana stała się tak wielka, iżby objęła i zamieniła duszę w jedną ranę miłości. Wtedy dopiero, cała przepalona i zamieniona w jedną ranę miłości, jest całkowicie uleczona w miłości, bo jest wszystka przemieniona w miłość” (tamże).

---

<sup>274</sup> „O słodkie żaru upalenie!  
O rano pełna uczucia błogiego!  
O ręko miła, o czułe dotknięcie,  
Co dajesz przedsmak życia wieczystego  
I spłacasz hojnie wszystkie zaległości!  
Przez śmierć wprowadzasz do życia pełności!”  
(Ll 2)

Nawet wówczas, gdy dusza jest już całą raną miłości, ów Boży ogień nie przestaje działać, czyli dotykać i ranić miłością, pielęgnując w ten sposób ranę i sprawiając duszy nieopisaną rozkosz:

„O błogosławiona rano, zadana przez Tego, który tylko umie leczyć! O szczęśliwa i wielce szczęśliwa rano, boś została zadana jedynie dla uszczęśliwienia i twój ból jest uszczęśliwieniem i rozkoszą dla duszy zranionej! Wielką jesteś o rozkoszna rano, bo wielki jest Ten, kto cię zadał. Wielkim jest twe uszczęśliwienie, bo bezmierny jest ogień miłości, który odpowiednio do twej zdolności i wielkości cię uszczęśliwia. O błoga więc rano, i o tyle wznioślejsza i słodsza, o ile głębiej do wnętrza duszy wniknął twój żar i wypalił wszystko, co można było wypalić, aby dać szczęście takie, jakie tylko dać można!” (L1 2,8).

Jest to najbardziej wzniosły stan, jaki człowiek może osiągnąć w doczesnym życiu. Chociaż Bóg komunikuje się duszy na wiele innych sposobów, jednak tylko tu „zachodzi bezpośrednio, bez żadnej formy ni figury rozumowej czy wyobrażeniowej, dotknięcie duszy przez Bóstwo” (tamże).

Podobną formą Bożego udzielania się duszy jest opisana również przez św. Teresę z Avila łaska transwerberacji (duchowego przebicia serca)<sup>275</sup>. Św. Jan od Krzyża dokłada wszelkich starań, aby jak najlepiej opisać to, co dzieje się z duszą doświadczającą tej łaski:

„dusza czuje, że godzi w nią serafin grotem czy włócznią rozpaloną ogniem miłości i przeszywa ją, a rozpaloną już do żaru, lub by lepiej określić, do żywego płomienia, jeszcze rozpala w niepojęty sposób. I wtedy, w tym upaleniu

---

<sup>275</sup> Gian Lorenzo Bernini uwidocznił moment przebicia serca św. Teresy z Avila przez cherubina. Jest to rzeźba pełna dynamizmu, wyrażająca równocześnie ból i zachwyt. Znajduje się w rzymskim kościele Santa Maria Della Vittoria. Zdaniem Karla Rahnera dopiero przebite serce ludzkie, na podobieństwo przebitego Serca Jezusa, jest prawdziwą świątynią Boga i źródłem Ducha, a sam człowiek staje się własnością Boga. W tej właśnie zgodzie na przebicie własnego serca, wyraża się prawdziwy kult serca Jezusa: „Serca, które zapomniało o sobie i wyniszczyło siebie, wchodząc w śmiertelną samotność naszych win” – *Komentarz. Katolickie Stowarzyszenie Lekarzy Polskich*, [www.kslp.vti.pl/konferencje](http://www.kslp.vti.pl/konferencje) [z dn. 7.09.2017].

Teresa z Avila tak opisuje tę łaskę: „Pan zechciał, abym kilka razy [w tym doświadczeniu] ujrzała następującą wizję: widziałam anioła, tuż obok mnie po lewej stronie, w formie cielesnej (...). Widziałam go [trzymającego] w dłoniach długą złotą strzałę, a na samej końcówce jej grotu zdawał się [żarzyć płomyk] ognia. Zdało mi się, że on kilkakrotnie zanurzał ją w moje serce i docierał nią we mnie aż do wnętrzości. Gdy ją wyciągał, wydawało mi się, że wyciąga je wraz z nią, a mnie pozostawia rozpaloną wielką miłością Boga (...). Słodczy, którą wzbudza we mnie ten przeogromny ból jest tak przewyższająca wszystko, że nie ma [w tym] pragnienia, aby on ustał, ani dusza nie zadowala się niczym mniejszym, jak tylko Bogiem. Nie jest to ból cielesny, ale duchowy, choć i ciało nie przestaje w nim nieco uczestniczyć, a nawet dość znacznie” (Ż 29,13).

przez przeszywanie duszy włócznią, wzmagają się jej płomień i wybucha z gwałtownością, podobnie jak ognisko rozpalone albo piec kowalski, gdy się go rozpala, gdy się porusza ogień lub rozdmuchuje płomień. A gdy ją pali ta ognista włócznia, odczuwa jej ranę z niewypowiedzianą rozkoszą. Nie tylko bowiem cała jest zanurzona w słodczy skutek poruszenia i gwałtownego wstrząsu dokonanego przez tego serafina, przez co czuje ogromny żar i roztopianie się w miłości, lecz odczuwa również delikatną ranę i to ziele, w którym grot obficie był zmaczany, jak żywy punkt w istocie swego ducha, niby w przeszytym sercu duszy” (Ll 2,9).

Środek i korzeń tego ogniska miłości są odczuwane przez duszę jako maleńkie ziarenko gorzycy, „lecz niezmiernie żywotne i rozpalone, które promieniuje wokół żywym i żarzącym się ogniem miłości” (Ll 2,10), choć centrum tego płomienia jest niewielkie, jednak jego siła i żar „rozlewa się subtelnie po wszystkich duchowych i istotnych arteriach duszy, odpowiednio do jej możliwości i sił. A wśród tego odczuwa ona takie potęgowanie i wzrastanie żaru, a z nim taki ogrom miłości, iż zdaje się jej, że morza ognia miłosnego zalewają całkowicie wszystkie władze jej duszy, napelniając je miłością. I zdaje się wtedy duszy, że cały wszechświat jest jednym morzem miłości, w którym ona jest zatopiona” – ponieważ z żadnej strony nie dostrzega jego granic i kresu, wskutek tego, że nieustannie odczuwa w sobie jego najgłębszy środek jako „żywy punkt i ognisko miłości” (tamże)<sup>276</sup>.

Transwerberacja według św. Jana od Krzyża jest to „prawdziwe przebicie, zranienie wewnętrzne duszy” (por. Ll 2,13). Niekiedy to wewnętrzne, duchowe zranienie objawia się również w ciele człowieka w postaci stygmatów, jak np. miało to miejsce w przypadku św. Franciszka z Asyżu: „po zranieniu bowiem jego duszy pięcioma ranami miłości, objawił się i skutek tych ran na jego ciele, na którym zostały one wyciśnięte, raniąc go tak, jak jego dusza została zraniona miłością” (Ll 2,13).

---

<sup>276</sup> Szczęście, jakie dusza odczuwa w tym stanie, karmelitański mistyk opisuje nawiązując do ewangelicznej przypowieści o ziarnku gorzycy: „O tym szczęściu, którego dusza wtedy doznaje, nie można nic więcej powiedzieć, tylko to, że czuje wtedy, jak trafnie porównane jest w Ewangelii królestwo niebieskie do ziarenka gorzycznego, które przez swą moc wielką, chociaż maleńkie, urasta w wielkie drzewo (Mt 13, 31). Widzi bowiem, jak ogromny ogień miłości rodzi się z tego punktu ognistego w sercu ducha” (Ll 2,11).

Łaska transwerberacji jest udzielana najczęściej tym, którzy są powołani, aby przekazać swoje charyzmaty większemu gronu osób, także żyjącym w następnych pokoleniach: „Mało dusz dochodzi do tego stanu, lecz niektóre doszły, zwłaszcza te, których moc i duch miały się rozlać w spuściźnie na ich dzieci. Bóg daje bowiem rodzicom w pierwocinach ducha bogactwa i zasoby odpowiednie do większego lub mniejszego dziedzictwa, jakie mają przekazać potomstwu” (Ll 2,12).

Obydwie rany – duchowa i cielesna – są ze sobą związane, Jednak pierwszą w kolejności jest rana duszy – to od jej głębokości i wielkości zależy, czy, w jaki sposób i jak odczuta będzie rana fizyczna:

„Albowiem Bóg zwykle nie daje żadnej łaski dla ciała, nie dawszy jej wpierrw, i to w głównej mierze, duszy. I wtedy im większa jest rozkosz i siła miłości, która wewnątrz duszy zadaje ranę, tym silniej się objawia na zewnątrz ból w ranie ciała, gdyż ze wzrostem jednej rośnie też i druga. Dzieje się to zaś dlatego, że dusze te są już oczyszczone i zanurzone w Bogu i to, co dla ich słabego ciała jest przyczyną bólu i męczarni, smakowite jest i przyjemne dla ich męznego i zdrowego ducha. Tak więc zachodzi tu rzecz zdumiewająca, że wśród rozkoszy potęguje się ból” (Ll 2,13).

Jeżeli rana odczuta jest tylko w duszy, bez zewnętrznych objawów, wówczas dusza bardziej może odczuć słodycz i szczęście płynące z Bożej miłości: „Trzeba jednak zaznaczyć, że gdy to zranienie istnieje w samej tylko duszy, bez objawiania się na zewnątrz, wtedy rozkosz może być większa i wznioślejsza” (Ll 2,13).

Doświadczenie bycia strawioną przez ogień Bożej miłości pozostawia głęboki ślad w całej strukturze ludzkiego bytu. Tworzy nową rzeczywistość, człowiek staje się niejako nową osobą. Ogień Ducha Świętego ogarnia każdą duszę w takim stopniu, w jakim znajdzie ją przygotowaną do zjednoczenia z Nim. On sam przysposabia duszę do tego, by mogła przyjąć Jego moc: „będąc zaś bezmiernym ogniem miłości, gdy nieco głębiej chce dotknąć duszy, sprawia, że żar jej miłości urasta do takiej miary, iż zdaje się jej, że płonie ogniem ponad wszelkie w świecie ognie” (Ll 2,2).

Mimo ogromnej siły i potęgi ów Boży ogień nie niszczy duszy, lecz płonie w niej, sprawiając słodycz i oświecając ją:

„rzecz to zdumiewająca i godna uwagi, że chociaż ten boski ogień jest tak gwałtownie trawiący, że mógłby strawić tysiące światów z większą łatwością niż ogień ziemski jedną nitkę lnu – nie trawi i nie niszczy duszy, w której z taką siłą płonie, a nawet najmniejszego cierpienia jej nie sprawia; przeciwnie, na miarę siły miłości przebóstwia ją i ogarniając ją płonie w niej słodko i rozkosznie. Dzieje się to dzięki czystości i doskonałości duszy, w której płonie ten ogień Ducha Świętego, podobnie jak to było w Dziejach Apostolskich, gdzie ten ogień przychodząc z wielką gwałtownością, objął Apostołów (2,3), oni jednak, jak mówi św. Grzegorz, «wewnątrz płonęli słodką miłością» (...). Bóg bowiem, pragnąc w tych udzielaniach się wywyższyć duszę nie męczy jej i nie sprawia ucisku, lecz rozprzestrzenia, napełnia rozkoszą” (Ll 2,3).

Ogień Bożej miłości sprawia w duszy znamienite owoce: czyni ją mądrą, wolną, silną, niezwyciężoną oraz zdolną, aby przeniknąć głębokości Boga. Taka dusza

„wie wszystko i wszystkiego smakuje, jest całkowicie wolna i wszystko osiąga, nikt nie może jej pokonać, nic jej nie dosięga, stosuje się bowiem do niej to, co mówi Apostoł: «Człowiek zaś duchowy rozsądza wszystko, a sam przez nikogo nie jest sądzony» (1 Kor 2,75), «Duch bowiem wszystko przenika, nawet głębokości Boże»” (Ll 2, 10); to „bowiem jest przymiotem miłości, że przenika wszystkie dobra Umiłowanego” (Ll 2,4).

Intensywność miłości duszy do Boga jest największa, gdy osiąga swoją dojrzałość – wówczas dusza pragnie, by Bóg jak najszybciej poprzez śmierć zerwał zasłonę, która oddziela ją od bezpośredniego oglądania Go i przebywania z Nim:

„Tego właśnie pragnie dusza rozmiłowana, by nie cierpiała zwłoki w oczekiwaniu, aż naturalna śmierć zakończy jej życie, lub że ono się w takim czy innym czasie skończy, gdyż siła miłości i ta gotowość, jaką czuje w sobie, każą jej pożądać i prosić, by się zerwało to życie pod wpływem jakiegoś spotkania czy nadprzyrodzonego uderzenia miłości. Wie bowiem dobrze, że Bóg zwykł przed czasem unosić z sobą dusze, które bardzo kocha, dopełniwszy w nich za pośrednictwem swojej miłości w krótkim czasie tego, co by one same zwykłym sposobem przez długi czas musiały zdobywać” (Ll 1,34).

Miłość Boża znajduje się wciąż w ruchu, powoduje poruszenie najgłębszych warstw ludzkiego bytu, wszystkich jego tkanek. Ranę miłości duszy może uleczyć jedynie Ten, którego kocha i który ją zadał. Dusza prosi o odpowiedź, trudno jej znieść wszelkie opóźnienie i zwłokę, nie spocznie, dopóki nie odpocznie w Ukochanym. Pomimo takiej intensywności w przeżywaniu miłości, nie czuje znużenia, gdyż „dusza miłująca nie nuży siebie, ani innych” (D 96).

### **3.4.2. Miłość a wiara i nadzieja**

Miłość jest największa spośród trzech teologalnych cnót. Noc ciemna oprócz woli oczyszcza także rozum ludzki, aby go ugruntować w wierze, oraz oczyszcza

pamięć, by ją utwierdzić w nadziei<sup>277</sup>. Jednak najważniejsze jest oczyszczenie woli, która odnosi się do miłości: „przez nią to czyny spełnione w wierze stają się żywe i zasługujące. Bez miłości wszystko jest niczym, bo jak mówi św. Jakub: «Wiara bez uczynków miłości martwa jest» (2,20)” (3 S 16,1).

Oczyszczenie woli i otwarcie się jej na Bożą miłość ma jeden cel: by człowiek kochał Boga całym sobą, aby wszystko w nim, każda jego sfera była poddana Bogu. Podprowadzić chrześcijanina do takiej dyspozycyjności serca na Boga i Jego miłość – to zasadniczy cel dydaktyczny, jaki przyświeca doktorowi Kościoła w jego dziele pisarskim:

„Mówiąc o nocy woli i o czynnym оголоczeniu tej władzy, by ją wprowadzić i wdrożyć w cnotę miłości Bożej, nie znajduję odpowiedniejszych słów niż te, które zapisał Mojżesz w rozdziale 6 Księgi Powtórzonego Prawa. Jest tam napisane: «Będziesz miłował Pana, Boga twego, ze wszystkiego serca twego, ze wszystkiej duszy twojej i ze wszystkiej siły twojej» (6,5). W tych słowach zawiera się wszystko, co człowiek duchowy powinien czynić, i wszystko też, czego tu chcę nauczyć, ażeby rzeczywiście można było dojść do Boga w zjednoczeniu woli przez miłość. Przez miłość bowiem powinien człowiek władze, pożądania, czyny i odczucia swej duszy wypełniać Bogiem, by do tego dążyły wszystkie zdolności i wysiłki jego duszy, jak to wyraża Dawid, mówiąc: «Moc moją przy Tobie zachowam» (Ps 58,10)” (3 S 16,1).

Według karmelitańskiego świętego siła duszy skupia się w jej władzach, namiętnościach i pożądaniach. Tymi wszystkimi dyspozycjami duszy kieruje wola. Gdy wola podnosi je do Boga, odrywając zarazem od tego, co Nim nie jest, wówczas zachowuje siły duszy dla Niego: „Dochodzi ona [dusza] wtedy do miłowania Boga ze wszystkiej siły swojej” (3 S 16,2).

---

<sup>277</sup> Miłość nigdy nie traci wiary i nadziei (por. 1 Kor 13,7). „Miłość zachowuje nas w wierze i nadziei, a nadzieja prowadzi nas w miłości” – Juliana z Norwich, *Objawienia Bożej Miłości*, tł. A. Gomola, Poznań 2007, s. 256. Trzy cnoty teologalne zawsze występują razem. Gdzie jest jedna, tam też i dwie pozostałe; gdzie brak którejś z nich, tam nie ma również dwóch innych. Wiara jest środkiem zjednoczenia z Bogiem tylko w odniesieniu do miłości – por. K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża (Doctrina de fide apud S. Ioannem a Cruce)*, w: J. Machniak, *Święty Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2008, s. 134. Konkretne odcienie oczyszczającego cierpienia dotyczą w bardziej szczególny sposób jednej z władz człowieka: oschłość (*sequedad*) – dotyczy woli, pustka (*vacío*) związana jest z pamięcią, ciemność (*oscuridad*) – z intelektem – por. J. Gogola, *Mistycy i mistyka Karmelu*, Kraków 2007, s. 61.

Św. Jan wyszczególnia cztery namiętności duszy. Są to: „radość, nadzieja, ból i obawa” (3 S 16,3). Jeśli dusza chce zintegrować swoje siły, powinna wszystkie te namiętności odnieść do Boga:

„Dusza nie powinna się radować z niczego, jak tylko z czci i chwały Boga; nie powinna w niczym innym *pokładać nadziei*, ni *cierpieć* z innego powodu, ani wreszcie *lękać się kogoś*, jak tylko samego Boga. Bo tylko wówczas zwróci wszystkie swe siły i zdolności ku Bogu oraz zachowa je dla Niego” (tamże).

Natomiast jeśli rozproszy swe siły na inne rzeczywistości, wtedy mniej będzie skupiona na Bogu i sama w sobie:

„Im zaś więcej radować się będzie czymś innym, tym mniejsza będzie jej radość w Bogu. Im bardziej spodziewać się będzie czego innego, tym mniejsza będzie jej nadzieja w Bogu. To samo można powiedzieć o innych jej namiętnościach” (tamże).

Im słabiej wola jest zakorzeniona w Bogu a bardziej zależna od stworzeń, tym silniej owe cztery namiętności władają duszą. Taka dusza

„cieszy się z tego, co na radość nie zasługuje, a ufa temu, co jest dla niej bez żadnego pożytku, cierpi z powodu tego, z czego raczej powinna się cieszyć, wreszcie lęka się tego, przed czym nie powinna mieć obawy” (3 S 16,4).

Gdy wola oczyści się ze swoich uczuć i pożądań, wtedy stopniowo „zbliży się do woli Bożej i stanie się z nią jednym” (3 S 16,3).

Gdy św. Jan od Krzyża opisuje, jak dusza wdziewa na siebie szaty symbolizujące wiarę, nadzieję i miłość, by ubrana w nie wyjść bezpiecznie w noc ciemną, stwierdza, iż miłość nie tylko dodaje wdzięku wierze i nadziei, lecz „tak podnosi duszę i tak ją czyni piękną i miłą, iż stawia ją blisko Boga” (2 N 21,10).

Dzięki miłości dusza zyskuje wielorakie dobro: zyskuje więcej miłości u swego Umiłowanego, chroni się i „zabezpiecza przed (...) nieprzyjacielem, jakim jest ciało (gdzie bowiem jest prawdziwa miłość Boga, tam nie ma miłości własnej ani swoich spraw)” oraz „umacnia inne cnoty, dając im wzrost i siłę, by strzegły duszy”; „Obdarza duszę również łaską i darami, by mogła podobać się Umiłowanemu, bez miłości bowiem żadna cnota nie jest miłą Bogu”. Miłość ta prowadzi także duszę do „zjednoczenia z Bogiem, będącym jej umiłowanym zbawieniem” (tamże).



### 3.4.3. Miłość oblubienicy

Miłość jest tym, co czyni duszę zdolną do bycia oblubienicą i do tego, aby zachowywać się jako oblubienica. Zrównuje miłujących się, czyni duszę podobną do Chrystusa, dzięki niej realizuje się małżeństwo duchowe z Nim, duchową wspólnotę dóbr:

„Nie ma innej rzeczy, w której mógłby ją bardziej wywyższyć jak zrównanie jej ze sobą, przeto tego jedynie żąda, żeby Go miłowała. Właściwością bowiem miłości jest zrównanie miłujących się. Stąd więc tutaj, mając już miłość doskonałą, dusza nazywa się oblubienicą Syna Bożego. Ta nazwa oznacza zrównanie się jej z Nim i w tym zrównaniu przyjaźni wszystkie rzeczy są im wspólne. Wyraził to sam Boski Oblubieniec, mówiąc do swych uczniów: «Nazwałem was przyjaciółmi, bo wszystko, cokolwiek od Ojca usłyszałem, oznajmiłem wam» (J 15,15).

Oblubieniec-Chrystus, którego w 13 strofie Pieśni duchowej symbolizuje jeleń, zwraca się do swojej ukochanej (którą oznacza tu gołąbica):

«Zawróć, gołąbko,  
Bo jeleń zraniony  
Na wzgórzu wylania się z cienia  
Na powiew twego lotu, szuka orzeźwienia»

(C 13)

Kolejne dwa symbole związane z gołąbicą to jej lot i jego powiew: „Przez lot była wyrażona kontemplacja duszy w tym zachwyceniu, przez powiew zaś wyraża ducha miłości, którego ten lot kontemplacji sprawia w duszy” (C 13,11). Jan od Krzyża nawiązuje tu do biblijnego sposobu przedstawiania działania Ducha Świętego, który jest przyrównany w Piśmie Świętym do powiewu jako tchnienie Ojca i Syna (por. tamże).

Miłość duszy będąca owocem kontemplacji jest tym, co przyciąga do niej Oblubienica:

„należy zwrócić uwagę, że Oblubieniec nie mówi, iż przychodzi zwabiony lotem, lecz powiewem lotu. Właściwie bowiem Bóg nie udziela się duszy przez jej lot, tj. przez poznawanie Go, lecz przez miłość rodzącą się z tego poznania. Bo jak miłość łączy Ojca z Synem, tak również łączy dusze z Bogiem. I choćby dusza wzniosła się do najwyższego poznania Boga, do kontemplacji i odkrycia wszystkich tajemnic, jeśli «nie ma miłości, nic jej to nie pomoże» do

zjednoczenia z Bogiem, jak mówi św. Paweł (1 Kor 13, 3). Mówi bowiem tenże Apostoł: (...) «A ponad to wszystko miejcie miłość, która jest węzłem doskonałości» (Kol 3,14). Tak gorąca miłość duszy sprawia, że Oblubieniec biegnie pić z tego źródła miłości swej oblubienicy, podobnie jak jeleń spragniony i zraniony biegnie do zimnych wód dla ochłody» (tamże).

Oblubieniec, będąc podobnie jak oblubienica trawiony ogniem miłości, szuka orzeźwienia. Najlepszym źródłem, gdzie może je znaleźć i zaczerpnąć z niego, jest powiew miłości jego oblubienicy:

„Jak bowiem chłodny powiew orzeźwia zmęczonego upałem, tak powiew miłości przynosi ulgę i orzeźwienie trawionemu ogniem miłości. Ogień miłości ma tę właściwość, że powiew, z którego czerpie ochłodę i odświeżenie, jest jeszcze większym ogniem miłości. U kochającego miłość jest jak płomień ognia, który płonie pragnąc płonąć jeszcze więcej. Dlatego Oblubieniec, spełniając swe pragnienie, by płonąć coraz bardziej w ogniu miłości swej oblubienicy, które jest powiewem jej lotu, nazywa to szukaniem orzeźwienia. I mówi niejako: W ogniu twego powiewu płonę coraz bardziej, gdyż jedna miłość rozpala drugą” (C 13,12).

Dusza-oblubienica w swojej pieśni wyraża radość z osiągnięcia takiego stadium miłości, w którym wszystko jest w niej zanurzone, na niej się opiera, z niej wyrasta i czerpie żywotność. Jest ona niczym purpura spowijająca łoże jej i Oblubieńca:

„Łoże nasze w kwieciu tonące,  
Jaskiniami lwów wokół otoczone,  
W purpurze całe,  
Pokojem wzniesione,  
Tysiącami złotych tarcz ozdobione!”  
(C 24).

Purpura symbolizuje tutaj miłość, jak również pewnego rodzaju królewskość i dostatek:

„Dusza mówi, że to łoże kwitnące jest całe w purpurze, gdyż wszystkie cnoty, bogactwa i dobra jego opierają się, rozkwitają i dają radość tylko w miłości i umiłowaniu Króla niebios. Bez tej miłości nie mogłaby dusza radować się tym łożem i jego kwieciem. Wszystkie więc cnoty są w duszy jakby oparte na miłości Boga, jako w swym podmiocie, w którym się dobrze zachowują i są niejako zanurzone w miłości. Wszystkie bowiem i każda z nich zwiększają

w duszy miłość ku Bogu, tak iż we wszystkich rzeczach i sprawach poruszają się miłością i ku większej miłości Boga” (C 24,7).

Miłość jest jedyną przestrzenią działania oblubienicy:

„Dusza ma Tobą zajęta jedynie,  
Całe moje jestestwo  
Twa służba pochłania!  
Nie strzegę już stada  
I nie mam innego starania,  
Zajęciem moim jest słodycz kochania”  
(C 28).

Ostatecznie tylko ona – miłość – jest trwała, jest tym, co zostaje z ludzkiego życia, czynów, myśli. Serce człowieka odpoczywa, kiedy ją spotka,: „O najśłodsza miłości Boga, tak mało poznana! Kto znalazł Twoje źródło, znalazł odpocznienie” (D 16).

Miłość sprawia w duszy pewnego rodzaju pustkę – to znaczy wyzucie jej z wszelkiego rodzaju przywiązań uczuciowych, afektów, które w swoim ostatecznym korzeniu nie sięgałyby Boga. Wiara teologiczna „sprawia w rozumie ciemność i próżnię pojęć rozumowych; nadzieja sprawia w pamięci opróżnienie z wszystkiego posiadania; miłość sprawia próżnię w woli i ogołaca ją z wszelkiego afektu i radowania się tym wszystkim, co nie jest Bogiem (2 S 6,2).

Miłość pozbawia najpierw wolę wszystkich rzeczy, aby potem mogła cała nappełnić się Bogiem:

„Zobowiązuje nas bowiem kochać Boga ponad wszystkie rzeczy, co może nastąpić tylko wtedy, gdy się oderwie afekt od wszystkiego i całkowicie złoży się go w Bogu. Dlatego też mówi Chrystus w Ewangelii św. Łukasza «Każdy z was, który nie wyrzekł się wszystkiego, co ma – przez przywiązanie woli – nie może być uczniem moim» (Łk 14, 33)” (2S 6,2).

Tak więc miłość Boża ma za zadanie oczyścić duszę z wszystkich innych „miłości”.

W rzeczywistości miłość nie generuje pustki – ponieważ oddaje nas samemu Bogu, czyni nas otwartymi na Niego. Zdarza się, że miłość Boża zastaje człowieka nieprzygotowanego wystarczająco na przyjęcie tak wielkiego daru, wówczas ludzka wola jest jakby okryta zasłoną ze względu na swoją niedyspozycyjność wobec jego przyjęcia.

Doktor Kościoła przypomina o tym, że obfitość łaski, jaką Bóg wlewa w duszę, jest zależna od usposobienia jej woli i stopnia jej miłości. Dlatego też, jeśli ktoś prawdziwie kocha Boga, stara się o to, żeby mu nie zabrakło tych dwóch środków, którymi niejako może ująć Boga, by „więcej miłował i większe znajdował wytchnienie w jego duszy” (C 13,12). Aby sprawić, że miłość będzie się rozwijać i rozkwitać, karmelita jako drogowskaz przywołuje słowa św. Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian:

„Aby potęgować wciąż tę miłość, należy spełniać wskazania Apostoła, jakie on daje dla tej cnoty: «Miłość nie łaknie czci, nie szuka swego, nie wpada w gniew, nie pamięta urazy, nie cieszy się z niesprawiedliwości, ale współweseli się z prawdy. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy (w co powinno się wierzyć), we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko wytrzymuje» (co trzeba znieść dla miłości) (1 Kor 13, 4-7)” (tamże).

Miłość sprawia w duszy tak wielki głód Boga, że nikt inny poza Nim samym nie może go nasycić. Żarliwe i namiętne pragnienie Boga budzi w człowieku tęsknotę za osobowym, bezpośrednim spotkaniem z Nim, co jest możliwe dopiero po śmierci. Ta tęsknota i pragnienie pozostają nieugaszone i niestłumione, wręcz odwrotnie – udzielająca się duszy Boża miłość jeszcze bardziej je wzmaga: „Dotknięcie tej miłości i ten boski ogień tak dalece wysuszają ducha i takie w nim budzą pożądania, aby zaspokoić pragnienia miłości Bożej, że podejmuje niezliczone wysiłki i licznymi sposobami wyrывa się do Boga z tęsknotą i upragnieniem” (2 N 11,5). Pomimo odczucia pewnego braku, spowodowanego zawieszeniem duszy w stanie „już i jeszcze nie”, miłość Boża przysparza jej „niewysłownych rozkoszy” (1 N 1,1). U Boga nie osiąga się nic inaczej jak tylko poprzez miłość. Dotyczy to również modlitwy. Poprzez miłość osiąga się jej cel, bez niej natomiast sprawia dużo wysiłku, z kolei gdy pełna i dojrzała miłość przenika modlitwę, wówczas z łatwością dosięga swojego celu: „To bowiem, co się od Boga uzyskuje, uzyskuje się drogą miłości” (C 1,13).

Już na początku duchowej wędrówki Juan de Yepes zwraca uwagę adresatów swoich pism, iż aby osiągnąć odpowiadający człowiekowi ostateczny cel, konieczne jest, aby wyzuć się z różnych form *apetitos* (pseudomiłości), pozostawiając w swym sercu jedyne pragnienie naśladowania we wszystkim Chrystusa, ponieważ „jedynym pożądaniem, na jakie zezwala Bóg w swej obecności i jakiego chce, jest pożądanie

doskonałego zachowywania Bożego prawa i dźwigania Krzyża Chrystusowego” (1 S 1,8).

Również w *Modlitwie duszy rozmiłowanej* koncentruje wszystko wokół Syna Bożego: „Nie pozbawisz mię, o Boże mój, tego, coś mi dał w Twym Synu, Jezusie Chrystusie, w którym mi dałeś wszystko, czego pragnę” (P 2,26). Tylko On jest odpowiednim pokarmem zdolnym nasycić głód ludzkiego serca. Wszystko inne, chociażby nawet zawierało w sobie jakiś cień czy odbłask Jego piękna, nie jest w stanie być lekarstwem na ranę, jaką pozostawiło w duszy dotknięcie Bożej miłości. Dlatego prosi ona Tego, w którym znajduje się wypełnienie wszystkich jej pragnień:

„Ach! I któż uleczyć mnie może!  
Ukaż się mi już prawdziwe, bez cienia!  
I nie chciej więcej wysyłać już do mnie  
Tylko zwiastunów,  
Którzy nie zaspokoją mojego pragnienia”

(C 6).

Rozpoznając w pięknie stworzenia ślady dobroci i wspaniałości Boga, rośnie w duszy miłość ku Niemu wraz z bólem z powodu niemożności bezpośredniego oglądania Go. Równocześnie z coraz pełniejszym i głębszym poznaniem Boga wzrasta w duszy „dręczące pożądanie, by Go ujrzeć”. Dusza czuje, że jej bólu spowodowanego tęsknotą nie może ukoić żadna inna rzecz poza Oblubieńcem. Dlatego odrzuca wszelkie półśrodki, pośredników, śmiało prosi Umiłowanego, by oddał się jej całkowicie:

„By jej już nie zatrzymywał na innych wiadomościach i udzielaniach ani na śladach swej wspaniałości, gdyż to wszystko nie zaspokaja jej woli i pragnienia, lecz przeciwnie, potęguje bardziej jej udręki i ból. Wola bowiem nie zaspokoi się niczym mniejszym niż widok Jego i obecność, niż Jego oddanie się w pełnej i doskonałej miłości” (C 6,2).

W Chrystusie Bóg i świat spotykają się ze sobą, dlatego św. Jan od Krzyża może mówić: „Moje są niebiosa i moja jest ziemia, moje są narody, moi grzesznicy i sprawiedliwi! Aniołowie są moi, Matka Boża jest moja, wszystkie rzeczy są moje, i sam Bóg jest moim i dla mnie, gdyż Chrystus jest mój i wszystek dla mnie!” (D 26).

### 3.4.4. Pierwszy Kochający<sup>278</sup>

Bóg przebywa nieustannie w duszy człowieka, jednak ten nie zawsze uświadamia sobie i zważa na tę obecność, ponieważ nie zdecydował jeszcze pójść za radą św. Jana od Krzyża, aby porzucić (uznać za nic) to wszystko, co utrudnia dostęp do własnego serca i przebywającego w nim Boga. Mimo tego On wciąż pozostaje w ludzkiej duszy, czekając na moment, gdy Jego obecność będzie mogła ogarnąć całego człowieka. Wtedy nie szczędzi swojej szczodrości, daje się odczuć człowiekowi z całą swoją wszechmocną miłością. Jeśli człowiek otworzy się na Jego obecność i pozwoli Mu się zagarnąć i zawładnąć, jest to wówczas dziełem Bożej łaski.

Hiszpański święty nazywa taki teologiczny akt „przebudzeniem duszy”:

„Na różne sposoby dokonuje Bóg przebudzeń w duszy; jest ich tak wiele, że gdybyśmy je chcieli wyliczać, nigdy byśmy nie skończyli. Lecz to przebudzenie, które tu Syn Boży sprawia w duszy i o którym ona tu mówi, moim zdaniem należy do najwyższych i najbardziej ubogacających duszę. To przebudzenie bowiem jest pewnym poruszeniem, które Słowo Przedwieczne czyni w samej substancji duszy z takim majestatem, potęgą i chwałą i z tak głęboką słodyczą, że się jej zdaje, iż wszystkie balsamy, wonności i kwiaty świata całego zbierają się razem, wstrząsają i poruszają się, by rozlać swą słodycz; i że wszystkie królestwa i księstwa świata i wszystkie władze i potęgi niebios są wprawione w ruch. I nie tylko to, lecz że również wszystkie siły, istoty, doskonałości i wdzięki wszystkich stworzeń błyszczą blaskami i tak samo się poruszają wszystkie pospołu równocześnie” (Ll 4,4).

Dzięki tej łasce przebudzenia dusza widzi, czym jest Bóg w sobie i w swoich stworzeniach:

„Bóg zawsze jest taki, jakim Go dusza tu widzi: porusza, kieruje, daje byt i siły, wdzięki i dary wszystkim stworzeniom, mając je w sobie przez swą obecność, działanie i istotę. Dusza więc jednym spojrzeniem widzi, czym jest Bóg w sobie

---

<sup>278</sup> Jan wielokrotnie podkreśla pierwszeństwo Bożej inicjatywy miłości: „Trzeba wiedzieć, że jeśli dusza szuka Boga, to o wiele więcej Umiłowany jej szuka” (Ll 3,28), „Bóg jest głównym czynnikiem w całej tej sprawie i przewodnikiem” (Ll 3,29). „Doświadczenie mistyczne, rozumiane jako pełnia życia chrześcijańskiego, odnosi się zawsze do szczodrości Boga, z którym wchodzi się, na poziomie egzystencjalnym, w głębokie zjednoczenie miłości” – L. Boriello, *Experiencia mistica*, w: *Diccionario di mistica*, Rzym 1998, s. 464, cyt. za: F. Dermine, *Mistycy i wizjonerzy. Twarzą w twarz z niewidzialnym światem*, tł. A. Mrozek, Warszawa 2006.

i w swych stworzeniach, tak jak ten, komu otworzą bramy pałacu, spostrzega równocześnie majestat osoby będącej wewnątrz i to, co ona czyni” (Ll 4,7).

Zatem dusza, będąc w Bogu, poznaje Go oraz wszystkie stworzenia przez Jego pryzmat, niejako z Jego własnej perspektywy. Odnośnie stworzeń jest to bardziej doskonale poznanie niż gdyby dusza poznawała je w nich samych (nie w Bogu): „lepiej poznaje [stworzenia] w Jego niż w ich własnym bycie” (Ll 4,5)<sup>279</sup>.

Obdarzona więc zostaje dusza spojrzeniem nadprzyrodzonym na siebie, swoje życie, oraz otaczającą ją rzeczywistość: „I to jest ogromnym szczęściem owego przebudzenia: poznawać stworzenia przez Boga, a nie Boga przez stworzenia; czyli poznawać skutki przez przyczynę, a nie przyczynę przez skutki” (tamże); „dusza jest w tym poruszeniu podniesiona i obudzona ze snu spojrzenia naturalnego do świadomości spojrzenia nadprzyrodzonego, dlatego bardzo trafnie jest tu użyte słowo *przebudzenie*” (Ll 4,6).

Inicjatywa tego przebudzenia leży po stronie Boga, dusza sama nie zdołałaby się przebudzić<sup>280</sup>:

„Ponieważ zaś dusza była pogrążona w śnie, z którego by się nigdy sama nie mogła ocknąć i tylko sam Bóg mógł jej otworzyć oczy i tego przebudzenia dokonać, więc bardzo słusznie nazywa *to przebudzeniem Bożym*, mówiąc: *Budzisz się, Miły, w głębi łona mego*” (Ll 4,9).

Aby móc przyjąć przychodzącego Boga, dusza musi być uprzednio odpowiednio przygotowana, to znaczy oczyszczona na Jego przyjęcie. Samo to jednak nie chroniłoby duszy wystarczająco, aby tak silne doświadczenie Bożej mocy nie przyprawiło jej o fizyczną śmierć: „Bo chociaż dusza jest bardzo oczyszczona, jednak ta przewyższająca ją wielkość zmiażdżyłaby ją tak, jak nadmierne wrażenie niszczy

---

<sup>279</sup> W księdze natury protagonistka *Pieśni duchowej* odczuwa, poznaje i kontempluje piękno Boga Stwórcy, który objawia się jako miłośnik stworzenia. H.U. von Balthasar stwierdza: „Widzimy bowiem, że stosunek Boga i stworzenia opiera się na takich cudach niepojętej miłości Boga, który okazuje się nam jako miłośnik w sensie absolutnym, że istnienie stworzenia wydaje się nieustanną modlitwą – i wystarczy, że stworzenie zrozumie, czym jest, aby wybuchnęła jego modlitwa” – H.U. von Balthasar, *Modlitwa i kontemplacja*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1965, s. 33, cyt. za: M. Zawada, *Droga do Boskiej kontemplacji*, Kraków 2002, s. 82.

<sup>280</sup> Por. „Wszelkie dobro człowieka pochodzi od Boga” (Ll 4,9).

władzę zmysłu” (Ll 4,12). Chroni ją miłosierdzie Boga – Jego łagodność i delikatność. Jego miłość jest jednocześnie silna, subtelna i wrażliwa, wyrozumiała wobec człowieka:

„Okazując bowiem duszy swą wielkość i chwałę, by ją obdarzyć dobrami i uwielmożnić, Bóg ochrania ją równocześnie, by nie doznała szkody, umacnia jej naturę i okazuje swą wielkość z całą łagodnością i miłością, w pewnym ukryciu przed naturą, tak iż dusza nie wie, czy się to dzieje w ciele, czy poza nim (...). Odczuwa więc wtedy dusza w Bogu równie wielką słodycz i miłość, jak potęgę, majestat i wielkość, bo w Nim wszystko jest jednym i tym samym. W ten sposób (...) jest więc dusza raczej potężna i silna, niż osłabiona” (Ll 4,12).

Bóg znajduje się także „na zewnątrz” duszy, ogarnia ją spoza niej samej. Odciski Jego stwórczych dłoni są widoczne w rzeczach stworzonych, które Ojciec, patrząc przez swego Syna, odział pięknem i godnością (por. C 5,4).

\*

Karmelitański doktor Bożej Miłości nieustannie przypomina o tym, że nic ani nikt inny prócz Boga nie jest w stanie zaspokoić wszystkich najgłębszych pragnień człowieka. Dusza wysycha, gdy zapomina szukać pokarmu u Boga i w Nim:

„Serce (...) nie nakarmi się do sytości  
U żadnej ziemskiej krynicy”  
(P XII,2).

W Chrystusie Ojciec dał człowiekowi pełnię siebie. W *Modlitwie duszy rozmiłowanej* św. Jan z ufnością wyznaje Bogu swoją pewność nieodwołalności obdarowania przez Boga: „Nie pozbawisz mię, o Boże mój, tego, coś mi dał w Twym Synu, Jezusie Chrystusie, w którym mi dałeś wszystko, czego pragnę” (P 2, 26). Stąd też zalecenie hiszpańskiego kierownika duchowego: „Niechaj ci wystarcza Chrystus Ukrzyżowany, z Nim cierp i odpoczywaj” (P 3,91), gdyż w Jego sercu rozlewają się nieskończona mądrość, skryte tajemnice: pokój, miłość i cisza (por. P 3,138).

Pierwszeństwo inicjatywy miłosnego dialogu oraz nadanie mu ostatecznego kształtu i pełni należy do Boga. Św. Jan od Krzyża jednoznacznie opowiada się za tym,



że bez Bożej pomocy wszelkie wyłącznie ludzkie wysiłki osiągnięcia doskonałej miłości są skazane na niepowodzenie: „Jakże się może podnieść do Ciebie człowiek zrodzony z nędzy, jeśli go Ty nie podniesiesz tą ręką, którą go stworzyłeś? (P 2,26)”; „Jeżeli Ty, o dobry Jezu, swą miłością nie uczynisz duszy łagodną, pozostanie na zawsze w swej zatwardziałości” (P 2, 30).

Dopiero człowiek ugruntowany w Bogu potrafi z właściwym dystansem odnieść się do tego, co go otacza, spojrzeć na wszystko we właściwym (Bożym) świetle. Św. Jan tłumaczy: „Jeżeli oczyścisz swą duszę z próżnych przywiązań i pożądań, zrozumiesz w duchu *rzeczy*; jeżeli odwrócisz pożądania od nich, uradujesz się ich prawdą, poznając to, co w nich jest pewne” (P 2,48). Ludzkie poznanie jest fragmentaryczne, człowiek sam z siebie nie posiada tego oglądu rzeczywistości, jaki ma Bóg. Niektóre rzeczy pojmie dopiero w niebie, natomiast dopóki żyje w doczesności, pozostają one dla niego jedynie do pewnego stopnia zrozumiałe, odczute: „Nie potrafi człowiek prawdziwie się cieszyć ni prawdziwie smucić, albowiem nie zna przepaści między dobrem a złem” (P 2, 62).

Mystyk radzi, aby pozostawić swoje pragnienia i słowa, pozostając przed Bogiem w milczeniu – to najpewniejszy środek rozwoju na drodze duchowej: „Najpotrzebniejsze do postępu jest milczenie przed Bogiem w pragnieniach i słowach; On bowiem najlepiej przyjmuje milczenie miłości (P 2,131). Dla św. Jana od Krzyża tylko Bóg jest Bogiem. On sam, jako pierwszy wychodzi na spotkanie tych, którzy Go szukają z miłością czystą i pełną pokory (por. P 2,2). Zadaniem człowieka jest zapomnieć w sercu o wszystkim, co nie jest Bogiem, pamiętać o swoim Stwórcy, „strzec wewnętrznego skupienia i kochać Umiłowanego” (P XIV, Całość doskonałości – *Suma de perfección*).

## Zakończenie

„Miłość to jedyna droga, aby w pełni ogarnąć pełnię jestestwa drugiego człowieka. Nikt nie zdoła całkowicie uświadomić sobie istoty swego bliźniego, o ile go nie pokocha. Dzięki miłości jesteśmy bowiem zdolni dostrzec zasadnicze cechy ukochanej osoby, więcej – uświadamiamy sobie cały jej potencjał, który jeszcze nie jest, lecz powinien zostać urzeczywistniony. Ponadto poprzez swoją miłość kochający człowiek daje kochanej przez siebie osobie moc urzeczywistnienia tego potencjału. Uświadamiając drugiemu człowiekowi, kim może i kim powinien być, powodujemy, że jego potencjał znajduje swe odbicie w rzeczywistości”<sup>281</sup>.

Te jakże prawdziwe słowa V.E. Frankla można odnieść również do relacji człowiek–Bóg, a więc do tego zakresu tematycznego, jaki stanowi zasadniczą podstawę wszystkich dzieł św. Jana od Krzyża. Parafrazując zatem słowa austriackiego lekarza, w oparciu o naukę karmelitańskiego doktora Kościoła można byłoby powiedzieć, że miłość jawi się jako jedyna droga, poprzez którą człowiek może przybliżyć się do tego, aby ogarnąć pełniej istotę Bożego jestestwa. Tylko dzięki miłości człowiek może doświadczyć charakterystycznych cech Bożej miłości, w angażującej relacji z Nim poznaje, jaki Bóg jest, kim jest<sup>282</sup>. Cytowane powyżej słowa twórcy logoterapii zachowują swoją głębię i słuszność także w odniesieniu do relacji Bóg–człowiek. Podążając za myślą hiszpańskiego mistyka i teologa, można spojrzeć na Boga jako na Pierwszego Kochającego, który wychodząc z miłosną inicjatywą ku człowiekowi,

---

<sup>281</sup> V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, Warszawa 2017, s. 167-168.

<sup>282</sup> Dopiero pójście za Chrystusem pozwala poznać Jego osobę: „Chodźcie, a zobaczycie” (J 1,38-39).

odslania przed nim zdumiewającą, szeroką perspektywę jego przeznaczenia i powołania do zjednoczenia z Sobą. Równocześnie Boża miłość daje człowiekowi zdolność do stopniowego urzeczywistnienia tego celu.

Miłość, choć zawsze pozostaje bezinteresowna, pragnie wzajemności. Dlatego też jest ona tym, czego oczekuje Bóg od człowieka: „Pod wieczór życia będą cię sądzić z miłości” (D 50). Niejednokrotnie tę myśl św. Jana od Krzyża interpretuje się w zawężony sposób – jakoby chodziło tu wyłącznie o końcowy czas ziemski człowieka, gdy przyjdzie mu zrobić całozyciowy bilans i spojrzeć w prawdzie na wszystkie swoje decyzje, czyny, motywy. Pomija się jednak wówczas pogłębione rozumienie tej sentencji. Poprzez inny, bliższy sanjuanistycznemu duchowi sposób odczytania powyższych słów można dostrzec zawarty w nich przekaz, iż nie tylko całe życie, ale też każdy dzień, praca, obowiązek, rozmowy, modlitwa, cierpienie, radość – to wszystko z Bożej perspektywy zostaje przewartościowane ze względu na miłość, która w tych ludzkich aktywnościach była obecna.

Idąc szlakiem wytyczonym przez św. Jana od Krzyża, rozpoczynając od *Drogi na Górę Karmel*, poprzez *Noc ciemną*, dochodzi się w końcu do *Pieśni duchowej i Żywego płomienia miłości*. W tej wędrówce konieczne jest pozostawienie za sobą wszystkich pseudomiłości (*apetitos*), gdyż „tylko w duszy spokojnej i wyzutej z siebie Bóg króluje” (D 70) oraz ciągłe zwrócenie serca ku Bogu według wskazówki świętego zakonnika: „Czy jesz, czy pijesz, czy rozmawiasz, czy obcujesz ze świeckimi, czy cokolwiek innego czynisz, staraj się tak postępować, by pragnąć Boga i kierować do Niego uczucia swego serca” (D 8,4,9).

Miłość i wolność, jakie stają się udziałem duszy pod koniec duchowej wędrówki, są już w niej od samego początku jedynie w załączkowym stadium, nie w pełni rozwiniętym. Owa wolność i miłość są obecne w człowieku jako jego prawdziwa tożsamość, jego autentyczne „ja”, zakorzenione w Bogu. To właśnie owa tożsamość – dziecka Bożego, a później tożsamość duszy jako oblubienicy Chrystusa – pozwala człowiekowi być wewnętrznym zintegrowanym, odkrywać siebie jako osobę zakochaną, miłującą, dążącą do Boga.

Kiedy spojrzymy na opisywane przez św. Jana od Krzyża etapy duchowego rozwoju z tej perspektywy – jako podróż przez świat pragnień, myśli, dążeń, korzeni motywacji swojego działania, przechodzenie kolejnych nocy ciemnych, aby coraz

pełniej żyć w prawdzie i miłości – wówczas stają się one pewnego rodzaju przygodą, ryzykowną (gdyż wyprowadzającą człowieka z jego przyzwyczajzeń, odbierającą mu złudne poczucie bezpieczeństwa), aczkolwiek nieskończenie fascynującą i przynoszącą radość, prowadzącą ku coraz większej wewnętrznej wolności.

Z początku dusza wybiera pewną drogę, by dojść do celu<sup>283</sup>. Pod koniec wędrówki gubi i pozostawia wszystkie drogi:

„kiedy dusza na drodze duchowej doszła już do tego, że w dążeniu do Boga zrezygnowała ze wszystkich dróg i sposobów naturalnych, wtedy posiadała Go rzeczywiście. Nie szuka Go bowiem przez rozważania, formy, uczucia ani przez inne stworzenia lub przez zmysły, lecz wzniosła się już ponad to wszystko i obcuje, i raduje się Bogiem w wierze i miłości. Wtedy się mówi, że naprawdę została zyskana przez Boga, bo rzeczywiście została stracona dla wszystkiego, co nie jest Bogiem i dla tego, czym jest w sobie” (C 29,11).

Jeśli zatem mistyka (rozumiana jako to, co stanowi rdzeń każdego doświadczenia chrześcijańskiego) jest podróżą ku temu, co niespodziewane, przewyższające marzenia i wszelkie wyobrażenia, to dotarcie do celu jest równoznaczne z rezygnacją z dotychczasowych znanych ścieżek, aby dotrzeć do pejzaży i horyzontów niewidzianych nigdy wcześniej. Wcześniejsze drogi dojścia ku Bogu zostają teraz zmarginalizowane. Totalny zysk zakłada wcześniejszą totalną klęskę. Tylko rozbitek, który stracił wszystko, co miał, osiąga stały ląd.

Św. Jan od Krzyża żyje tym, do czego w głębi serca aspiruje każdy człowiek – by być wolnym „w” i „dzięki” miłości, „poprzez” nią. Jest to zarazem istota tego, do czego wzywa człowieka Bóg. Bycie wolnym poprzez miłość jest także tym, co jest najbardziej autentyczne i naturalne dla ludzkiego bytu. Doświadczenie mistyczne można przyrównać do doświadczenia poety, muzyka lub malarza. Słowa, dźwięki i kolory są te same dla wszystkich, jednak nie wszyscy potrafią posługiwać się nimi w taki sposób, aby przy ich pomocy tworzyć poezję, utwory muzyczne lub dzieła sztuk plastycznych. Podobnie mistyk jest tym, który potrafi spojrzeć dalej, głębiej. Inaczej mówiąc, mistyk jest tym, który dostrzega Boga we wszystkim. Nie oznacza to, że jego doświadczenie jest ponadnaturalne czy w jakimś stopniu niezwykle. Mistyka stanowi

---

<sup>283</sup> J.A. Marcos, *Un viaje a la libertad...*, s. 208.

zdolność odkrycia szerokich możliwości realizacji człowieczeństwa w samym sercu tego, co zwyczajne, codzienne, powszednie.

Kierując się wskazówkami św. Jana od Krzyża, aby uczynić realnym mistyczne doświadczenie, należy uciszyć duszę, tak aby trwała „w tym głębokim milczeniu, jakie winna zachować w swych zmysłach i w duchu dla usłyszenia głębokich i delikatnych słów, które mówi Bóg do jej serca w tej ciszy” (Ll 4,34)<sup>284</sup>.

Pisma św. Jana od Krzyża są owocem doświadczenia żywej miłości Boga, słowa jego poezji są „napisane w zapale gorącej miłości ku Bogu, którego mądrość i miłość jest tak wielka, że jak mówi Księga Mądrości, «dosięga od końca aż do końca» (8,1). Dusza też przepojona i pobudzona tą miłością wykazuje podobną obfitość i zapal w swoich wypowiedziach” (C, *Prolog* 1).

Mystyk zastrzega, iż nie sposób ludzkimi słowami w pełni wyrazić tego, co Duch Święty daje odczuć duszy, którą podnosi do godności oblubienicy Bożego Syna. Nawet same osoby, których udziałem staje się ta łaska, nie potrafią dokładnie przekazać tego, co przeżywają. Dlatego posługują się metaforami, obrazami, alegoriami: „Przykładem tego jest Pieśń nad pieśniami Salomona i inne księgi Pisma Świętego, w których Duch Święty, nie mogąc wyrazić nadmiaru swej boskiej miłości słowami zwykłymi, powszechnie używanymi, wypowiada je w tajemniczych obrazach i podobieństwach” (tamże). Aby zrozumieć ich przekaz, należy mieć odpowiednie nastawienie serca i umysłu: „Jeśli tych podobieństw nie czyta się z prostotą ducha miłości i w znaczeniu im właściwym, wydają się one raczej niedorzecznością niż istotną prawdą” (tamże)<sup>285</sup>.

---

<sup>284</sup> Por. „Taki jest sposób wyrażania się, jakiego Bóg używa w rozmowie z duszami oczyszczonymi, świętymi i pełnymi ognia, jak to wyraził Dawid: «Rozpalone jest w ogniu słowo Twoje» (Ps 118,140); również prorok: «Czyż moje słowa nie są jak ogień» (Jr 23,29). Słowa te, jak sam Chrystus powiedział przez św. Jana, «są duchem i życiem» (J 6,64), a czują je dusze czyste i miłujące, które mają uszy ku słuchaniu” (Ll 1,5).

<sup>285</sup> Por. „wszystko, co o tym można powiedzieć jest zbyt nieudolne” (Ll 2,22); „Nie chciałbym mówić o tym, aby nie sądzono mylnie, że tu nie ma nic więcej, tylko to, co w słowach wyrażam. Nie ma bowiem słów na objaśnienie tak wzniosłych rzeczy Bożych, jakie dzieją się w takich duszach i najlepszą mową dla nich jest rozumieć je dla siebie, odczuwać je dla siebie, radować się nimi dla siebie i milczeć o nich. Widzi bowiem dusza, że te rzeczy są w pewnej mierze jak ów kamyk – który, według słów św. Jana, otrzymuje zwycięzca – a na kamyku napisane imię nowe, którego nie zna nikt, jeno ten, co go otrzymuje” (Ap 2, 17)” (Ll 2,21).

Zamiarem św. Jana od Krzyża nie pozostaje dogłębne objaśnienie tych tajemnic miłości między Bogiem a duszą, pragnie on jedynie „rzucić na nie nieco ogólnego światła” (C, *Prolog* 2):

„Mądrość bowiem mistyczna wynikająca z miłości, o której mówią te strofy, nie musi być wyraźnie zrozumiana, by mogła spowodować w duszy miłość i skłonność uczuciową, gdyż rzecz ma się tu podobnie jak z wiarą, w której kochamy Boga, choć nie możemy Go pojąć” (tamże).

Najważniejszy zatem dla świętego jest Bóg – i miłość, która jest jedyną drogą do Niego.

Przedstawiona w niniejszej pracy problematyka nie wyczerpuje zagadnienia związanego z tematem Boga i miłości w dziełach karmelitańskiego doktora Kościoła. Przeprowadzona analiza pism św. Jana od Krzyża pozwala na potwierdzenie tezy postawionej we Wstępie niniejszej dysertacji – wybór Boga jest w gruncie rzeczy zawsze opowiedzeniem się po stronie miłości, gdyż Bóg zawsze działa przez miłość, jest ona formą Jego udzielania się człowiekowi.

Święci są niczym gwiazdy – nawet po śmierci ich oddziaływanie trwa, co więcej, przybiera nawet szerszy zasięg; podobnie jak światło wygasłych gwiazd, które ciągle jeszcze jest w drodze. Patrząc z perspektywy ponad czterech wieków, które upłynęły od śmierci św. Jana od Krzyża, można bez wątpienia stwierdzić, iż bogactwo jego doświadczenia i głębia jego rozważań nie należą jedynie do przeszłości, ale zachowały swą aktualność i stanowią niewyczerpane źródło inspiracji po dziś dzień. Jan od Krzyża jest autorem czytany przez wiele osób, nie tylko duchownych, a także nie tylko z kręgów środowisk chrześcijańskich, gdzie jest odkrywany jako duchowy mistrz i przewodnik po wewnętrznym świecie człowieka. Świadczy to o tym, iż współczesny człowiek, mimo swoich spektakularnych osiągnięć chociażby w dziedzinie nowych technologii, pozostaje sam dla siebie tajemnicą. Jako zagadka jawią się przed nim niezgłębione przestrzenie własnego ducha, wśród których stara się rozszyfrować cel swojego bytu i życia, nieustannie poszukując odpowiedniego dla siebie miejsca we wszechświecie. Jego rzeczywistość najbardziej osobista i intymna zdaje się pozostawać ukryta, ostateczny i definitywny sens jego egzystencji wymyka się wszelkim zewnętrznym i powierzchownym ujęciom<sup>286</sup>.

---

<sup>286</sup> Por. M. Kiwka, *Hombre y amor en san Juan de la Cruz, Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1995, s. 264.

Św. Jan od Krzyża prezentuje integralną i kompletną antropologię w kluczu miłości. Miłość jest centralnym nerwem, głównym motywem obecnym w jego pismach. Studiowanie tej kwestii z jednej strony pozwala nieco lepiej zrozumieć i uchwycić to, co stanowi najgłębszą istotę, sedno ludzkiej osoby, jej bytu, a z drugiej strony pozwala zagłębić się w to, co jest najbardziej oryginalną częstką pism XVI-wiecznego świętego<sup>287</sup>.

W optyce sanjuanistycznej człowiek nie rozumie siebie do końca inaczej jak tylko w konstytutywnym dla siebie odniesieniu do Boga, swego Stwórcy i Zbawcy, nie zrealizuje się w pełni, to znaczy nie osiągnie swej doskonałości i pełni osobowej inaczej jak tylko przez radykalne przyłgnięcie do Boga przez miłość. Miłość jest kresem duszy, jej spełnieniem, „celem duszy jest miłowanie” („El fin del alma es amar”)<sup>288</sup>. Szczyt, ku któremu karmelitański mistrz duchowy pragnie ukierunkować adresatów swoich pism, szukających ostatecznego, najgłębszego sensu, jest jasno wyznaczony: „dojść do boskiego światła, do możliwie najdoskonalszego w tym życiu zjednoczenia miłości z Bogiem” (S Prol. 1). To zamierzenie stanowi jądro, esencję przesłania pism św. Jana od Krzyża. Zadanie jest ambitne, wymagające nie lada zaangażowania i współpracy z Bożą łaską ze strony człowieka. Jednak jeżeli „ktoś dojdzie mężnie do tego całkowitego nic, które jest najgłębszą pokorą, dokona się wtedy zjednoczenie duchowe pomiędzy duszą a Bogiem. I to jest najwznioślejszy i najwyższy stan, jaki można osiągnąć w tym życiu” (2 S 7,11). Osoba ludzka odnajduje w tym stanie pełnię swojej osobistej realizacji, jest to stan doskonałego życia duchowego, które polega „na posiadaniu Boga w zjednoczeniu przez miłość” (L1 2,32)<sup>289</sup>.

---

<sup>287</sup> Tamże, s. 266.

<sup>288</sup> Słowa te zapisał św. Jan od Krzyża na marginesie przy początku 37 strofy *Pieśni duchowej*, jak poświadcza Manuskrypt z Sanlúcar – por. A. Baldeón-Santiago, *El camino de la cruz del Esposo Cristo. La otra cara del Cántico Espiritual*, „Monte Carmelo” 97 (1989), s. 17, cyt. za: M. Kiwka, *Hombre y amor en san Juan de la Cruz...*, s. 280.

<sup>289</sup> Tamże.